بسم الله الرحمن الرحیم

تیسیر المنیر

تلخیص الشروح العربیۃ والأردیۃ لمشکاۃ المصابیح

(شرح اردو مشکاۃ المصابیح)

الجزء الثانی (باب الکبائر وعلامات النفاق)

(الحدیث من ٤٩ اِلی ٦٢)

قدعنی باِعداده و نشره بمساعدة شركةٍ من العلماء مدیرُمجمع الحدیث بمرادآباد

محمّد یامین منیر احمد القاسمی

تحت اِشراف فضیلة شیخ الحدیث بجامعة قاسمیة مدرسه شاهی بمرادآباد

عبدالسلام القاسمی

مجمع الحدیث بمرادآباد(الهند)

TEL&FAX:00915912416559

MOB:00966507434615#00919997484366#9358167528

E.mail:yameenmadani@yahoo.com

تیسیر المنیر شرح اردو مشکاۃ المصابیح الجزء الثانی (باب الکبائر) من الحدیث (۴۹) الی الحدیث (۶۲)

مؤلف:- محمد یامین منیر احمد القاسمی

بسم الله الرحمن الرحيم

تيسير المنير

تلخيص الشروح العربية و الأردية لمشكاة المصابيح

(شرح اردو مشكاة المصابيح)

الجزء الثانی (باب الكبائر و علامات النفاق)

(الحديث من ٤٩ اِلى ٦٢)

قدعنى باِعداده و نشره بمساعدة شركةٍ من العلماء مديرُ مجمع الحديث بمرادآباد

محمّد يامين منير احمد القاسمی

تحت اِشراف فضيلة شيخ الحديث بجامعة قاسمية مدرسه شاهی بمرادآباد

عبدالسلام القاسمی

مجمع الحديث بمرادآباد (الهند)

TEL&FAX:00915912416559

MOB:00966507434615#00919997484366#9358167528

E.mail:yameenmadani@yahoo.com

(جملہ حقوقِ طبع محفوظ ہیں)

نام کتاب | تیسیر المنیر شرح اردو مشکاۃ المصابیح (جلدِ ثانی)
صفحات | ۵۴۴
مؤلف | محمد یامین منیر احمد القاسمی
ترتیب و تحقیق | باہتمام مجمع الحدیث مراد آباد
سنِ طباعت | ۱۴۲۵ھ ۲۰۰۴ء
ہدیہ صافی | 100/روپیہ

ملنے کے پتے

المکتبۃ المسلمۃ بمراد آباد. تلفون: ٠٥٩١-٢٤١٦٥٥٩

مکتبۃ طیبیۃ دیو بند. تلفون: ٠١٣٣٦-٢٢٤٠١٧

کتبخانۃ ذکریا دیو بند. تلفون: ٠١٣٣٦-٢٢٣٢٢٣

مکتبۃ الاصلاح (دار الطلبہ مدرسہ شاہی)

لال باغ مراد آباد

فون:0591-2472178

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

الحمد للّٰہ رب العالمین و العاقبۃ للمتقین

نذر

اُس مُوفّق و مُعین رَبُّ الــعَــالَـمیـن کی بارگاہ میں جس کی توفیق واعانت سے یہ کتاب تیسیر المنیر شرح اردو مشکاۃ المصابیح معرضِ وجود ومنصۂ شہود میں آئی۔

اَللّٰھُمَّ اجْعَلْہُ خَالِصًا لِوَجْھِكَ الْكَرِیْمِ وَتَقَبَّلْہُ مِنِّی كَمَا تَقَبَّلْتَ مِنْ عِبَادِكَ الصَّالِحِیْنَ الْمُخْلِصِیْنَ وَاحْشُرْنِیْ فِیْ زُمْرَتِھِمْ بِفَضْلِكَ یَارَبَّ الْعَالَمِیْنَ وَصَلِّ عَلٰی خَیْرِ خَلْقِكَ مُحَمَّدٍ وَآلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ بِرَحْمَتِكَ یَااَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ اٰمین۔

العبد

محمد یامین منیر احمد القاسمی

۱۵ محرم المحرام ۱۴۲۱ھ

تقریظِ گرامی

حضرت مولانا **عبد السّلام قاسمی** صاحب

شیخ الحدیث

جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً أما بعد

مشکوۃ شریف درسِ نظامی کی وہ مقبول ترین کتاب ہے جو ایک مدت تک درسِ حدیث کا معراجِ کمال رہی ہے اور آج بھی دورۂ حدیث شریف کا موقوف علیہ ہے مشکوۃ شریف میں بقول حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ (۵۹۹۵) روایتیں ہیں زمانۂ حال میں ہر عربی وفارسی کتاب کی شرح اردو زبان میں کی جارہی ہے، جو گویا زمانہ کی ضرورت بن گئی ہے۔ جو علوم فارسی و عربی زبان میں تھے وہ اردو زبان میں منتقل ہو رہے ہیں.

محترم حضرت مولانا محمد یامین صاحب قاسمی زید مجدہ قابلِ مبارکباد ہیں کہ وہ مشکوۃ شریف کی اردو شرح ایسے انوکھے انداز سے کر رہے ہیں جس کی طرف تمام شراح کی توجہ بہت کم ہے، مولانا حدیث شریف کے الفاظ کی لغوی، صرفی تحقیق اور نحوی ترکیب کے ساتھ حدیثِ پاک کا ترجمہ ومطلب اس طرح سے لکھتے ہیں کہ پڑھنے والے کے دل ودماغ میں اتر جائے، امید ہے کہ مولانا کی یہ محنت انشاء اللہ حدیثِ پاک سے تعلق رکھنے والے علماء اور طلبہ کے لئے بہت مفید ہوگی اللہ رب العزۃ سے دعا ہے کہ اس کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمالے اور مولانا کو مزید اخلاص کے ساتھ حدیثِ پاک کی خدمت کرنے کی توفیق نصیب فرمائے۔ آمین یارب العلمین.

(حضرت مولانا) عبدالسّلام (صاحب)

خادم حدیثِ نبوی ﷺ

جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

۵/ ذیقعدہ ۱۴۲۴ھ

تقریظِ گرامی
حضرت مولانا مفتی محمد سلمان صاحب
مفتی
جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد

باسمه سبحانه وتعالى

حامداً ومصلياً ومسلماً.

مکرمی جناب مولانا محمد یامین صاحب زید کرمہم!

السّلام عليكم ورحمة الله وبركاته

صاحبزادۂ عزیز سلمہ اللہ تعالیٰ کے بدست جناب کی کاوشوں کا مبارک مرقع "تیسیر المنیر" باصرہ نواز ہوکر باعثِ مسرت ہوا، کئی مجلسوں میں جستہ جستہ کتاب کے استفادہ سے معلوم ہوا کہ آنجناب نے مشکوۃ شریف کی احادیثِ شریفہ کے نحوی، صرفی اور لغوی حل کے ساتھ ساتھ مناسب، مختصر اور جامع تشریحات کو بہت خوبی کے ساتھ جمع فرمایا ہے، اس سے بالخصوص علماء

اور طلبہ نہایت فائدہ اٹھائیں گے، انشاء اللہ تعالی.

اللہ تعالی اس سعی جمیل کو بے حد قبول فرمائے اور اسی نہج پر پوری کتاب کی تالیف اور اس کی اشاعت کے اسباب آسان فرمائے. آمین.

احقر ذاتی طور پر اس گرانقدر خدمت پر جناب کو ہدیۂ تہنیت پیش کرتا ہے اور امید رکھتا ہے کہ یہ سلسلہ مزید خیر وخوبی کے ساتھ آئندہ بھی جاری رہے گا.

بقیہ احوال بخیر ہیں. دعاؤں کی استدعا ہے.

فقط والسّلام

(حضرت مولانا مفتی) احقر محمد سلمان منصوری پوری (صاحب)

مفتی

جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

۱۲/۱۱/ ۱۴۲۴ھ

تقریظِ گرامی
حضرت مولانا مفتی شبیر احمد قاسمی صاحب
مفتی
جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم أمابعد۔

احقر نے حضرت مولانا محمد یامین صاحب مدظلہ کی تصنیف تیسیر المنیر شرح مشکوۃ المصابیح کتاب الفتن کا مختلف مقامات سے مطالعہ کیا'' کتاب میں الفاظ کی صرفی نحوی تحقیقات نہایت عمدہ طریقہ سے کی گئی ہیں جو اہلِ علم کے لئے بہت دلچسپ اور مفید ہیں اگر اسی عرق ریزی سے معانی پر بھی تحقیق ہوتی تو بے نظیر کتاب ثابت ہوتی اس لئے مؤلف سے توقع ہے کہ آئندہ کی جلدوں میں معانی پر بھی زیادہ توجہ فرمائیں گے تاکہ افادیت خوب عام ہوجائے، اللہ پاک کتاب کو شرفِ قبولیت عطا فرمائے اور مؤلّف کے لئے ذخیرۂ آخرت کے بنائے آمین.

(حضرت مولانا مفتی) شبیر احمد قاسمی عفا اللہ عنہ

مدرسہ شاہی مرادآباد (۹ ذیقعدہ ۱۴۲۴ھ)

تقریظِ گرامی

حضرت مولانا محمد سالم قاسمی صاحب
اور حضرت مولانا محمد میثاق قاسمی صاحب
اساتذۂ حدیث وعربی ادب
جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حمداً وصلوۃً

مشکاۃ مصابیح السنۃ درسِ نظامی کی اہم ترین کتاب ہے، ام المدارس دارالعلوم دیوبند کے نہج پر چلنے والے مدارس اسلامیہ عربیہ میں طالبان علوم حدیث نبوی کا دورۂ حدیث میں داخلہ مشکاۃ شریف کے پڑھنے اور اس میں کامیاب ہونے پر ہی موقوف ہے.

چونکہ مشکاۃ شریف صحاح ستہ اور ان کے علاوہ دیگر اہم فن حدیث کی احادیث کا منتخب شاندار مجموعہ ہے اسی لئے ہر دور میں یہ کتاب اکابر علماء امت کی

خصوصی توجہ کا مرکز رہی ہے، مشکاۃ شریف کی اہمیت وافادیت کے پیش نظر دارالعلوم دیوبند کی مجلس تعلیمی نے پوری کتاب کو تین حصوں میں تقسیم کر کے تین اساتذۂ کرام کو اس کی تدریس کی ذمہ داری تفویض فرمائی تاکہ موقوف علیہ کے طلبہ یومیہ تین گھنٹے پڑھکر زیادہ سے زیادہ اس میں رسوخ حاصل کریں.

اکابر فضلاء کرام نے حسب موقعہ وضرورت اس کی شروح، حواشی اور نوٹس لکھے، مرقاۃ، التعلیق الصبیح اور اشعۃ اللمعات جیسی شروح اسی سلسلہ کی کڑی ہیں، مظاہر حق قدیم اور مظاہر حق جدید کو بھی اسی لئے لکھا گیا مگر اول الذکر بہترین ترجمہ اور قابلِ اعتماد تشریح وتوضیح کے باوجود قدیم اردو میں ہونے کی وجہ سے طلبہ کے لئے باعثِ گرانی ہے تو مظاہر حق جدید طول طویل ابحاث نیز غیر تحقیقی تشریحات کے سبب کما حقہ لائق استفادہ نہیں ہے.

رفیقِ مکرم حضرت مولانا حافظ محمد یامین صاحب قاسمی راقم السطور کے درسی ساتھی ہیں زمانۂ طالب علمی سے ہی موصوف کو اللہ نے تحقیقی ملکہ عطا فرمایا ہے بذات خود جیّد الاستعداد اور لائق وفائق ہونے کے باوجود کسی بھی علمی بحث کو تحریر وتقریر میں اسی وقت لاتے ہیں جب اس کی متعلقہ ذرائع سے سیر حاصل تسلّی وتشفی کر لیتے ہیں.

موصوف کو عربی زبان وادب سے تو دارالعلوم دیوبند ہی میں خاصی مناسبت تھی اور اس میں علامۃ الزمان استاذ الاساتذہ حضرت مولانا وحید الزمان صاحب کیرانوی رحمۃ اللہ علیہ سے خصوصی شرفِ تلمّذ و تعلق نے مزید چار چاند لگادئے۔ بعدازاں سعودی عرب میں اہلِ زبان عرب علماء کے ساتھ چند سال رہ کر عربیت اور اس کے نشیب وفراز پر عبور حاصل کیا۔

ایں سعادت بزور بازو نیست - تانہ بخشد خدائے بخشندہ

زیرِ نظر کتاب مشکاۃ شریف کے کتاب الفتن کی (اللہ تعالیٰ موصوف کو نظر بد سے بچائے) ایک لاجواب شرح ہے جس میں حضرت مولانا محمد یامین صاحب قاسمی فاضلِ دارالعلوم دیوبند نے، طویل تدریسی تجربات کی روشنی میں اپنی عربیت کے جوہر دکھائے، تیسیر المنیر کو راقم الحروف نے بغور دیکھا مولانا نے خوب سے خوب تر لکھا درسی لحاظ سے طلبہ کو جن چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے اور جن سے عام شروح عاری وخالی ہیں مولانا نے ایک کامیاب مدرس کی حیثیت سے ان تمام باتوں کو شرح میں تحریر فرمایا۔ مولانا محترم ہر لحاظ سے قابل مبارک باد ہیں.

بلاشبہ یہ شرح طلبۂ علومِ حدیث کے لئے عموماً اور متوسط درجہ کے اساتذہ

کے لئے بیشتر مفید تر ہے، عام شارحین کی روش سے ہٹ کر مولانا نے شروع سے لے کر اخیر تک اعتدال کو برقرار رکھا اور ہر حدیث پر صرفی نحوی، لغوی بحثوں کے ساتھ ساتھ محدثانہ کلام فرمایا.

طالبان علوم حدیث خصوصاً طلبۂ مشکاۃ شریف کے لئے یہ شرح نہایت اطمینان بخش اور ہر اعتبار سے قابل اعتماد ہے میری دلی خواہش ہے کہ مابقیہ حصوں کی شرح جلد از جلد معرضِ وجود میں لائیں مولانا کی یہ کاوش لاریب امت کی بڑی خدمت ہوگی.

اللہ تعالیٰ مؤلف موصوف کی اس مخلصانہ محنت کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور مستقبل میں مزید علمی و تحقیقی کاموں کی توفیقِ ارزانی نصیب فرمائے. (آمین)

(حضرت مولانا) محمد سالم قاسمی (صاحب)

(حضرت مولانا) محمد میثاق قاسمی (صاحب)

اساتذۂ حدیث و عربی ادب

جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد

۱۶/ ذی قعدہ ۱۴۲۴ھ

تقریظِ گرامی

حضرت مولانا اخلاق حسین قاسمؔی صاحب

استاذ جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

باسمہٖ تعالیٰ

مشکاۃ المصابیح کی اردو شرح تیسیر المنیر کا مطالعہ بندہ نے بالاستیعاب کیا مطالعہ سے بندہ اس نتیجہ کو پہونچا کہ نحوی، صرفی اور لغوی تحقیق جس میں حضرت مولانا موصوف نے کافی محنت کی ہے یقیناً لائقِ ستائش ہے یہ مولانا کی شب و روز کی جد و جہد کا نتیجہ ہے، حقیقت یہ ہے کہ نحوی، صرفی اور لغوی معلومات کے بغیر تدریس وتعلیم کما حقہ ہو نہیں سکتی اور صحیح طریقہ سے عبارت خوانی بھی اس کے بغیر ناممکن ہے اس لئے مولانا موصوف کی یہ خدمت اساتذۂ کرام اور طلبۂ عزیز کے لئے ایک گراں قدر انمول تحفہ ہے، مجھے امید ہے کہ جس طرح سے اس کتاب کو پڑھ کر مجھے مسرّت ہوئی ہے اور مَیں نے اس سے استفادہ کیا ہے، مجھے امید ہے کہ اسی طرح دیگر شائقینِ علمِ حدیث بھی اس سے استفادہ کریں گے، میری دلی خواہش ہے اور اللہ تعالیٰ سے دعاء کرتا ہوں کہ اس شرح کی تمام جلدیں جلد سے جلد منظرِ عام پر آ جائیں اور اللہ تعالیٰ اپنے غیب سے اُس کی اشاعت کا انتظام فرمادے اور میرے ساتھ ساتھ تمام شائقینِ حدیث کو اس سے فائدہ اٹھانے کا موقعہ عنایت فرمائے (آمین).

اخلاق حسین قاسمؔی

خادمِ تدریس جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

مؤرخہ ۲۰ شوال ۱۴۲۴ھ

تقریظِ گرامی

حضرت مولانا نسیم احمد صاحب غازؔی مظاہری

شیخ الحدیث

دارالعلوم جامع الہدیٰ مرادآباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم، أمابعد

گرامی قدر مولانا محمد یامین منیر احمد صاحب (سلمہ الرحمٰن و حفظہٗ من الشرور و الفتن ماظھر منھا وما بطن) القاسمی البِجنوری ایک ہونہار باصلاحیت و مستعد فاضلِ دیوبند ہیں۔ موصوف کو حق تعالیٰ شانُہٗ نے علومِ نقلیہ آلیہ و عالیہ میں عمدہ مناسبت سے نوازا ہے خصوصاً وہ لغت و صرف ونحو اور تفسیر و حدیث کا عمدہ ذوق اور اِن میں بحث و تمحیص و تفتیش و تحقیق کا خاص مزاج رکھتے ہیں، یہ ان کی سعادت و لیاقت کی کھلی علامت اور واضح

دلیل ہے کہ ان کو علم حدیث سے مناسبت ہی نہیں بلکہ اس علمِ شریف میں انہماک وشغف کی دولت ونعمت میسَّر آئی ہے۔

ایں سعادت بزورِ بازو نیست - تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

اس وقت وہ حدیث شریف کی اس عظیم الشان ومشہور زماں کتاب مستطاب مشکوۃ المصابیح پر توضیح وتشریح کا کام کر رہے ہیں جو تقریباً چھ ہزار احادیث کا مقبول ترین مجموعہ ہے۔

احادیثِ مشکوۃ کا سُن شمار۔ جو پچپن ہوں زاید تو ہوں چھ ہزار

فاضل موصوف کی یہ تالیف بالکل نئے انداز کی ایسی ہمہ گیر شرح ہے جو تمام شروحات مشکوۃ کا خلاصۂ ولب ولباب ہے.

موصوف کی اس مبارک تالیف "تیسیر المنیر تلخیص الشروح لمشکوٰۃ المصابیح" کا ایک حصہ جو کتاب الفتن کی تیس احادیث شریفہ کی نکھری ہوئی شرح ہے پیشِ نظر ہے بندہ جس کے اکثر حصہ کے مطالعہ سے محظوظ ومستفید ہوا ماشآء اللہ العزیز بہت ہی سہل الحصول، وحصول الوصول ایسی کافی وشافی شرح ہے جو نہایت سادہ مگر شگفتہ وسلیس زبان میں احادیث

کے تراجم و مفاہیم، لغوی و صرفی تحقیقات، نحوی تراکیب، احوالِ رواۃ اور فتن کی پیشگوئیوں کی بقرائنِ قویہ تعیین پر حاوی و مشتمل ہے اساتذۂ و طلبہ کو اس شرح کے ہوتے ہوئے کسی دوسری شرح کی ضرورت باقی نہیں رہتی.

راقم الحروف کو تو اس کے مطالعہ سے قلبی مسرت و فرحت حاصل ہوئی حق تعالیٰ اس کی تکمیل کی سعادت سے سرفراز فرمائے اور اس کو قبول فرما کر مؤلف کے لئے دارین میں مثمر ثمرات و موجب برکات بنائے نیز فاضل موصوف کو مزید حوصلۂ و ہمت اور توفیق و ترقیِ علم و عمل و برکت و درازیِ عمر سے سرفراز فرمائے آمین ثم آمین وما ذٰلك عَلَى اللّٰه بعزيز وصلّى اللّٰه تبارك و تعالىٰ على خير خلقهٖ سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبهٖ أجمعين فقط.

العبد

(حضرت مولانا) نسیم احمد (صاحب) غازی و مظاہری

خادمِ حدیث

دارالعلوم جامع الھدیٰ مرادآباد (یو۔پی)

۱۴/۱۲/۱۴۲۴ھ مطابق ۶/۲/۲۰۰۴ء جمعہ

بسم الله الرحمن الرحیم

تیسیر المنیر

تلخیص الشروح العربیة و الأردیة لمشکاة المصابیح

(شرح اردو مشکاة المصابیح)

الجزء الثانی (باب الکبائر و علامات النفاق)

(الحدیث من ٤٩ اِلی ٦٢)

قدعنی باِعداده و نشره بمساعدة شرکةٍ من العلماء مدیرُ مجمع الحدیث بمرادآباد

محمّد یامین منیر احمد القاسمی

تحت اِشراف فضیلة شیخ الحدیث بجامعة قاسمیة مدرسه شاهی بمرادآباد

عبد السلام القاسمی

مجمع الحدیث بمرادآباد (الهند)

TEL&FAX:00915912416559

MOB:00966507434615#00919997484366#9358167528

E.mail:yameenmadani@yahoo.com

(جملہ حقوقِ طبع محفوظ ہیں)

نام کتاب	**تیسیر المنیر** شرح اردو مشکاۃ المصابیح (جلدِ ثانی)
صفحات	۵۴۴
مؤلف	محمد یامین منیر احمد القاسمی
ترتیب و تحقیق	باہتمام مجمع الحدیث مراد آباد
سنِ طباعت	۱۴۲۵ھ ۲۰۰۴ء
ہدیہ صافی	100/روپیہ

ملنے کے پتے

المکتبۃ المسلمۃ بمراد آباد. تلفون: ۰۵۹۱-۲٤۱٦۵۵۹

مکتبۃ طیبیۃ دیو بند. تلفون: ۰۱۳۳٦-۲۲٤۰۱۷

کتبخانۃ ذکریا دیو بند. تلفون: ۰۱۳۳٦-۲۲۳۲۲۳

مکتبۃ الاصلاح (دار الطلبہ مدرسہ شاہی)

لال باغ مراد آباد

فون:0591-2472178

مقدمه

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدللہ رب العالمین و العاقبۃ للمتقین و الصلاۃ و السلام

علی رسو لہ الکریم اما بعد.

مشکاۃ المصابیح کی تدریس کے دوران اسکی اردو و عربی شروحات کا مطالعہ کرنے کی توفیق ہوئی، دورانِ مطالعہ یہ بات سامنے آئی کہ عربی شراح حضرات نے احادیثِ شریفہ کے مطالب و مفاہیم کے ساتھ ساتھ اُن احادیثِ نبویہ کے الفاظ کی نحوی، صرفی اور لغوی تحقیق کو بھی بہت اہمیت دی ہے اور ہمارے یہاں پائی جانے والی اردو شروحات میں اِن مباحث کو خاص اہتمام سے نہیں لیا گیا ہے جسکی وجہ سے طبیعت میں یہ رجحان پیدا ہوا کہ ایک ایسی کوشش کی جائے جسکے نتیجہ میں اردو میں بھی احادیثِ شریفہ کی کُتب کی ایسی شروحات موجود ہوں جنمیں عربی شروحات کی طرح نحوی، صرفی اور لغوی تحقیقات بھی خاص اہتمام کے ساتھ موجود ہوں، لہٰذا اپنے رفقاء اور اساتذہ کرام سے اِس سلسلہ میں مشورہ کیا سب ہی حضرات نے تائید کی، اور مشورہ کرنے کے بعد اللہ جل شانُہ پر بھروسہ کرتے ہوئے، حضرت مولانا عبد السلام قاسمی صاحب

شیخ الحدیث جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد کی سرپرستی میں سب سے پہلے مشکاۃ المصابیح پر یہ کام شروع کردیا اور رفقاء کی مساعدت و معاونت سے یہ کتاب تیسیر المنیر شرح اردو مشکاۃ المصابیح آپکی خدمت میں پیش کیجارہی ہے اللہ تعالیٰ سے دعاء ہے کہ وہ اس کتاب کو شرفِ قبولیت بخشے اور اسکا شمار علمٌ ینتفع بہ میں کرکے ذریعۂ آخرت بنادے (آمین) اس کتاب کے اندر عبارتِ احادیث اعراب کے ساتھ لکھنے کو خاص اہمیت دی گئی ہے تاکہ عبارتِ احادیث پڑھنے میں غلطی وخطا سے حفاظت ہوسکے کیونکہ بہت سی اردو شروحات میں جب متنِ حدیث دیکھنا چاہا تو اُنمیں اعراب کے سلسلہ میں بہت سی کوتاہیاں سامنے آئیں جسکی وجہ سے متنِ حدیث کو پڑھنے کے وقت اُن شروحات کے اعراب پر اعتماد کرنا مشکل سا ہوگیا اسلئے اعراب کے سلسلہ میں حتی الوسع تصحیح کا اہتمام کیا گیا ہے.

اخیر میں آپ حضرات سے درخواست ہے کہ دورانِ مطالعہ جو اخطاء اور غلطیاں آپکے سامنے آئیں تو اُن پر مجھے مطلع فرمادیں تاکہ تصحیح کرلیجائے. (جزاك اللّٰه)

محمد یامین منیر احمد القاسمی

مدیر مجمع الحدیث بمرادآباد. فون: ۰۵۹۱-۲۴۱۶۵۵۹

۱۵/شوال المکرم ۱۴۲۴ھ مطابق ۱۰/دسمبر ۲۰۰۳ء

بسم اللّٰه الرّحمٰن الرّحیم

الحمدللّٰہ رب العالمین و العاقبة للمتقین و الصلاۃو السلام

علی رسو لہ الکریم أمّابعد.

(۱)باب الکبائرو علامات النفاق

(کبیرہ گناہوں اور نفاق کی علامتوں کا بیان)

"باب الکبائر وعلامات النفاق" اس عبارت میں جولفظِ بابؔ ہے اس کو مرفوع پڑھیں گے اور اس کے مرفوع پڑھنے کی کئی وجہیں ہوسکتی ہیں (۱) یہ خبر ہے مبتدا محذوف ھٰذاؔ کی اور اِسی خبریت کی بناء پر یہ یعنی بابؔ مرفوع ہے (۲) یا یہ فاعل ہے اور اِسی فاعلیت کی بناء پر مرفوع ہے یعنی اِس سے پہلے ایک فعل محذوف ہے اور یہ اُسی کا فاعل ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے أی یبتدئ باب الکبائر الخ (۳) یا یہ مبتدا ہے اور اسی وجہ سے مرفوع ہے یعنی باب الکبائر الخ مرکب اضافی ہوکر مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے أی یبتدئ من ھنا یعنی یہ جملہ محذوفہ محلِّ خبر میں ہے (۴) یا یہ یعنی باب الکبائر الخ مرکب اضافی ہوکر مبتداء ہے اور اس کی خبر اس باب میں آنے والی تمام احادیث ہیں، بہر حال کوئی بھی تاویل کریں بابؔ کو مرفوع ہی پڑھیں گے،

لیکن منصوب پڑھنے کی بھی ایک تاویل کی جاسکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس سے یعنی لفظِ بابؔ سے پہلے فعل بَدَأت یا أبدأُ محذوف نکالیں گے اور بـاب الـکبـائر الخ کو اس کا مفعول بنادیں گے اور بربناءِ مفعولیت بابؔ کو منصوب پڑھیں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ مصنفؒ کہہ رہے ہیں کہ میں یہاں سے کبیرہ گناہوں اور نفاق کی علامتوں کا بیان شروع کرر ہا ہوں، اور لفظِ بـابؔ کے بعد جو الـکـبـائـرؔ ہے اس کو مجرور پڑھیں گے کیونکہ یہ مضاف الیہ ہے اور عـلامـات النفاق میں جو عـلامـاتؔ ہے یہ علامۃؔ کی جمع مؤنث سالم ہے اور عـلامۃؔ کے معنی ہوتے ہیں نشانی، علامت، نشان اور پہچان اور اس کو یعنی عـلامـاتؔ کو یہاں پر مجرور پڑھیں گے کیونکہ اس کا معطوف علیہ ہے الـکبـائـرؔ اور الکبائر مجرور ہے لہذا معطوف یعنی علامٰات بھی مجرور ہوگا کیونکہ معطوف اعراب میں اپنے معطوف علیہ کے تابع ہوتا ہے اور اس کے بعد جو لفظ الـنـفـاقؔ ہے یہ مجرور ہے مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے اور یہ یعنی الـنـفـاقؔ مصدر ہے بابِ مفاعلۃ کا یعنی جس طرح نـافَقؔ منافقت کرنا، دورخی کرنا کا مصدر مُنَـافقَۃً آتا ہے ویسے ہی اس کا مصدر نِـفَاقاً بروزن فِعَال بھی آتا ہے بلکہ یہ کہئے کہ بابِ مفاعلۃ کا مصدر مُفَاعَلَۃٌ اور فِعَالٌ دونوں وزن پر آتا ہے اس لئے یہ یعنی نِفَاقٌ اور مُنَافَقَۃٌ بھی دونوں مصدر ہیں، اور نفاق ومنافقت قرآنِ کریم کی اصطلاح میں تو نام ہے بظاہر مسلمان ہونے اور دل سے اسلام کے خلاف عقیدہ رکھنے کا یعنی ایسی دورُخی کا جس میں آدمی بظاہر زبان سے مومن

ہونے کا اقرار کرتا ہے اور دکھاوٹ میں نمازیں بھی پڑھتا ہے لیکن دل میں کافر رہتا ہے اور اسلام کے خلاف عقیدہ رکھتا ہے اور ایسے آدمی کو عرفِ شریعت اور قرآنی اصطلاح میں منافق اور ایسے عمل کو نفاق ومنافقت کہا جاتا ہے، لیکن اگر آدمی کا عقیدہ مومنانہ ہو اور عمل کافرانہ ہو تو ہے تو یہ بھی نفاق ومنافقت اور دورُخی ہی کی ایک شکل لیکن قرآنی اصطلاح میں ایسے آدمی کو منافق نہیں کہا جاتا بلکہ فاسق اور عاصی کہا جاتا ہے اور اسی طرح اُس کے اِس عمل اور طریقۂ کار کو نفاق ومنافقت نہ کہکر فسق اور عصیان کہا جاتا ہے، بہر حال یہاں پر عنوان میں مصنفؒ نے جو لفظِ نفاق استعمال فرمایا ہے وہ قرآنی اصطلاح کے مطابق بھی ہوسکتا ہے اور لغوی معنی میں بھی ہوسکتا ہے کیونکہ اِس باب میں جو احادیثِ شریفہ مذکور ہیں وہ دونوں طرح کی منافقت اور دونوں طرح کی دورُخی پر دلالت کرنے والی ہیں، اور ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ الکبائر کے بعد جو علامات النفاق ہے اس کو تخصیص بعد التمیم بھی کہہ سکتے ہیں اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ الکبائر اور علامات النفاق میں عموم خصوص من وجہٍ کی نسبت ہے یعنی ایک اعتبار سے الکبائر عام ہے اور علامات النفاق خاص ہے اور ایک اعتبار سے علامات النفاق عام ہے اور الکبائر خاص ہے.

الکبائر (کبیرہ گناہ)

مصنفؒ نے عنوان میں جو لفظِ الکبائر استعمال کیا ہے یہ الکبیرۃ کی جمع ہے

جیسے الصَحَائفُ، الصَحِیفَۃُ کی جمع ہے اب اگر ذہن میں یہ بات آئے کہ الکبِیرَۃ میں تو یاء تھی جمع میں وہ یاء کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ الکبیرۃ میں جو یاء تھی وہ یائے مدّہ زائدہ تھی اور جب جمع بنانے کے قاعدہ کے مطابق اس کی جمع فَعَالِل کے وزن پر بنائی گئی تو بنی الکَبَایِرُ اور قاعدہ ہے کہ جس مفرد میں مدّہ زائدہ ہو اور اس کی جمع بناتے وقت وہ مدّہ زائدہ الفِ فَعَالِل کے بعد واقع ہو جائے تو اُس مدّہ زائدہ کو ہمزہ سے بدل دیا جائے گا اس لئے الکبایر کی یاء کو بھی ہمزہ سے بدل دیا اور الکَبَائِرُ ہو گیا، مصنفؒ نے یہاں پر الکبائر کا عنوان قائم کیا ہے اور کبائر کی ضد ہے صغائر اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر کبائر و صغائر دونوں ہی کو اچھی طرح سے سمجھ لیا جائے تا کہ کبائر بالکل واضح اور ظاہر ہو کر سمجھ میں آ جائیں، لہذا میں مختلف اکابر علمائے کرام کی اُن تفصیلات کا خلاصہ آپ کے سامنے پیش کئے دیتا ہوں جو اِن حضرات نے اِس سلسلہ میں تحریر فرمائی ہے.

(تقسیمِ گناہ)

حضرت مولانا نسیم احمد صاحب غازی اپنی کتاب مـرآۃ الأنـوار شرح اردو مشکـاۃ الآثار میں اِس تقسیمِ گناہ کے مسئلہ کو سمجھاتے ہوئے لکھتے ہیں، گناہ کی تقسیم صغیرہ اور کبیرہ کی طرف ہوتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کی مختلف رائے ہیں.

(۱) بعض علماء نے کہا ہے کہ ہر گناہ کبیرہ ہے (کیونکہ ہر گناہ کے اندر گستاخی اور نافرمانی ہوتی ہے) اور حق تعالیٰ شانُہٗ کی عظمت وجلالت کے لحاظ سے اَدنیٰ سی گستاخی اور معمولی سی نافرمانی بھی بڑی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ سب سے بڑا ہے اور بڑوں کے امر و حکم کی معمولی مخالفت بھی بڑا جُرم شمار ہوتی ہے تو سب سے بڑے (یعنی اللہ تعالیٰ) کے امر و حکم کی معمولی اور ادنیٰ سی مخالفت تو بطریقِ اولیٰ بڑا جرم شمار ہوگی اس لئے کسی بھی گناہ کے صغیرہ ہونے کا سوال ہی نہیں اٹھتا تمام گناہ کبیرہ ہی ہوں گے۔

(۲) بعض حضرات کا کہنا ہے کہ "لا صغیرۃَ مَعَ الِاصرارِ ولا کبیرۃَ مع الاِستغفارِ - یعنی گناہ کی دو قسمیں صغیرہ اور کبیرہ تو ہیں لیکن اگر صغیرہ گناہ کو بار بار کیا تو وہ بھی کبیرہ بن جائے گا، اور اگر کبیرہ سے توبہ کر لے گا تو وہ معاف ہو جائے گا۔

(۳) تقسیمِ گناہ کے سلسلہ میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ تقسیم تو صحیح ہے کہ بعض گناہ صغائر ہوتے ہیں اور بعض کبائر، لیکن دونوں قسموں کے گناہوں کو الگ الگ نہ بیان کیا جائے بلکہ مبہم رکھا جائے تاکہ دلوں سے خوف نہ اٹھ جائے اور لوگ کبیرہ گناہوں کے علاوہ گناہوں کو ہلکا اور معمولی سمجھ کر انکے کرنے پر جَری نہ ہو جائیں۔

(۴) اکثر علمائے امت گناہوں کی (صغائر اور کبائر میں) تقسیم کے قائل ہیں، اور ان کی وضاحت کو بھی جائز بلکہ ضروری خیال کرتے ہیں، کیونکہ قرآنی آیات اور حدیثی روایات میں کبائر کو صراحت کے ساتھ بیان فرمایا گیا ہے، اور گناہ کی دونوں

قسموں کو صاف صاف بتایا گیا ہے، چنانچہ قرآنِ پاک میں سورۂ نساء کی آیت نمبر (۳۱) میں ہے "اِنْ تَجْتَنِبُوْا کَبَآئِرَ مَاتُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّاٰتِکُمْ" (یعنی اگر تم اُن بڑے گناہوں سے بچتے رہو گے جن سے تم کو منع کر دیا گیا ہے تو ہم تمہارے چھوٹے گناہ (کبائر سے بچنے کے اہتمام کی وجہ سے) معاف کر دیں گے) اور اسی طرح قرآنِ پاک میں سورۂ نجم کی آیت نمبر (۳۲) میں ہے "اَلَّذِیْنَ یَجْتَنِبُوْنَ کَبٰٓئِرَ الْاِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ" (یعنی جو لوگ بڑے گناہوں اور بے حیائی کے کاموں سے بچتے ہیں مگر چھوٹے گناہوں سے).

ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت سے معلوم ہوا کہ گناہوں کی دو قسمیں ہیں (۱) کچھ کبیرہ (بڑے) گناہ ہیں (۲) اور کچھ صغیرہ (چھوٹے) گناہ ہیں، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص ہمت کر کے بڑے گناہوں سے بچ جائے تو اس کے چھوٹے گناہ بڑے گناہوں سے بچنے کے اہتمام و برکت کی وجہ سے معاف فرما دئے جائیں گے، واضح رہے کہ کبیرہ گناہوں سے بچنے میں فرائض و واجبات وحقوق کی ادائیگی بھی داخل ہے کیونکہ ان کا ترک کرنا بھی کبیرہ گناہ ہے، اور صغیرہ گناہ جس طرح کبائر سے بچنے سے معاف ہوتے ہیں اسی طرح نیک کاموں کے کرنے سے بھی معاف ہو جاتے ہیں، جیسا کہ قرآنی آیات اور حدیثی روایت میں وارد ہوا ہے.

دوسری آیت میں محسنین یعنی نیک لوگوں کی تعریف کی گئی ہے، کہ وہ بڑے

گناہوں سے عموماً اور بے حیائی کے کاموں (زنا، لواطت وغیرہ) سے خصوصاً دور رہتے ہیں، مگر صغیرہ اُن سے سرزد ہو جاتے ہیں، جن کو ان کی نیکیوں کی بدولت معاف کر دیا جاتا ہے، اور ان کے درجات ومقامات میں اُن صغائر سے کوئی فرق نہیں آتا، واضح رہے کہ جو کبیرہ گناہ اتفاقاً سرزد ہو جائے اور اُس سے سچی پکی توبہ کر لی جائے وہ بھی لَمَم (یعنی چھوٹے گناہوں) میں داخل ہے، یعنی وہ صلاح وتقویٰ اور صفتِ احسان کے لئے مُضر نہ ہوگا، اس دوسری آیت سے بھی گناہ کی دو قسمیں سمجھ میں آتی ہیں، خلاصہ یہ کہ اِن دونوں آیتوں سے معلوم ہو رہا ہے کہ گناہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک صغیرہ (۲) دوسری کبیرہ.

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ جو لوگ گناہوں کی تقسیم صغائر وکبائر میں کرنے سے ناواقف ہیں، اور وہ دونوں میں فرق نہیں کرتے وہ مدارجِ اشیاء کے تفاوت اور فرقِ مراتب سے جاہل ہیں، ہر معصیت اگرچہ اللہ کی جلال وجبروت والی بارگاہ کے پیشِ نظر بڑی اور سخت ترین سہی تاہم آپس میں معاصی کے درمیان بھی فرق ہے، اور اس فرق ہی کا نام تقسیم الی الصغائر والکبائر ہے.

(صغیرہ اور کبیرہ کی تعریفات)

مذکورہ بالا دونوں آیات میں لفظِ کبائر اور اس کے مقابلہ میں سیّٔات اور لَمَم

کے الفاظ آئے ہیں، جن سے معلوم ہوا کہ گناہ کی دو قسمیں ہیں، اب یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ گناہِ کبیرہ کسے کہتے ہیں اور گناہِ صغیرہ کسے اور ان کی تعریفات کیا ہیں؟
ان کی تعریفات سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ مطلق گناہ ہر ایسے کام کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ کے حکم اور مرضی کے خلاف ہو، اِسی سے یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اصطلاحاً جن گناہوں کو صغیرہ کہا جاتا ہے وہ بھی درحقیقت صغیرہ اور معمولی نہیں ہیں، کیونکہ امرِ خداوندی کی مخالفت اور اُس کی مرضی کی خلاف ورزی نہایت شدید اور سخت جرم ہے، اِسی لئے امام الحرمین اور بہت سے علمائے امت نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر نافرمانی کبیرہ ہی ہے، کبیرہؔ وصغیرہ کا فرق گناہوں کے باہمی مقابلہؔ وموازنہ کی وجہ سے کیا جاتا ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "کُلُّ مَا نُهِيَ عَنْهُ فَهُوَ كَبِيرَةٌ"، یعنی جس کام کو شریعتِ اسلامیہ میں منع کیا گیا ہے وہ کبیرہ ہے اور یہ تو سب کو مسلّم ہے کہ اگر صغیرہ گناہ کو بے باکی اور بے پروائی سے کیا جائے یا بار بار کیا جائے تو وہ کبیرہ بن جاتا ہے الِاصْرَارُ عَلَى الصَّغِيرَةِ كَبِيرَةٌ.... بعض اکابر نے فرمایا ہے کہ چھوٹے اور بڑے گناہ کی مثال عالمِ محسوسات میں چھوٹے اور بڑے بچھو یا آگ کے چھوٹے اور بڑے انگارے کی سی ہے، کہ انسان ان دونوں میں سے کسی کی تکلیف کو بھی برداشت نہیں کر سکتا اور نہ چھوٹے بچھو یا چنگاری کو ناقابلِ اعتناء سمجھ سکتا ہے.
محمد بن کعب قرظیؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ کی سب سے بڑی عبادت ترکِ معاصی

ہے، جولوگ عبادات کے ساتھ گناہ بھی کرتے ہیں ان کی عبادات مقبول نہیں، حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اِتَّقِ الْمَحَارِمَ تَکُنْ أَعْبَدَ النَّاسِ یعنی حرام کاموں سے بچتے رہو سب سے بڑے عبادت گذار بن جاؤ گے، حضرتِ فُضیل بن عیاضؒ کا ارشاد ہے کہ تم جس قدر کسی گناہ کو ہلکا سمجھوگے وہ اللہ کے نزدیک اتنا ہی بڑا جرم ہوگا، سلفِ صالحینؒ نے فرمایا کہ ہر گناہ کفر کا قاصد ہے جو انسان کو کافرانہ اَخلاق واعمال کی دعوت دیتا ہے، مسندِ احمد میں ہے کہ حضرتِ عائشہؓ نے حضرتِ امیر معاویہؓ کو ایک خط میں لکھا کہ بندہ جب اللہ کی نافرمانی کرتا ہے تو اُس کے مدّاح بھی اُس کی مذمت کرنے لگتے ہیں، اور دوست بھی دشمن ہوجاتے ہیں، گناہوں سے بے پروائی انسان کے لئے دائمی تباہی کا سبب ہے البتہ گناہوں کے مفاسد، نتائجِ بد اور مُضر اثرات کے اعتبار سے ان میں فرق ضروری ہے، اِسی فرق کی بناء پر کسی گناہ کو صغیرہ اور کسی کو کبیرہ کہتے ہیں، اس کے بعد سمجھئے کہ جو لوگ تقسیم کے قائل ہیں، اِن حضرات کی عبارات وتعبیرات صغیرہ و کبیرہ کی تعریف میں مختلف ہیں، جو حسبِ ذیل ہیں.

(۱) جن گناہوں پر خاص طور سے شارع علیہ السلام نے، لعنت، وعید اور اُن سے بچنے کی تاکید فرمائی ہو وہ کبیرہ ہیں، اور ان کے علاوہ صغیرہ ہیں.

(۲) جن گناہوں پر وعید اور دھمکی کے ساتھ ساتھ دوزخ کی خبر دی گئی ہے ایسے گناہ کبیرہ ہیں اور باقی صغیرہ ہیں.

(۳) جن گناہوں پر صراحۃً نہی وارد ہوئی ہے وہ کبیرہ ہیں باقی صغیرہ ہیں.

(۴) جن گناہوں پر شریعت میں حد مقرر ہے وہ کبیرہ ہیں ان کے علاوہ صغیرہ ہیں.

(۵) جن گناہوں کے ساتھ اِقتران ہو غضب یا نار یا حد یا لعنت کا وہ کبیرہ ہیں ان کے سوا سب صغیرہ ہیں.

(۶) گناہوں میں اضافی نسبت ہے یعنی بعض گناہ دوسرے بعض کی نسبت سے صغیرہ ہیں اور بعض بنسبتِ بعض کبیرہ ہیں مثلاً مضاجعت مع الأجنبية بنسبتِ نظر بالشہوۃ کبیرہ ہے اور بنسبتِ زنا صغیرہ ہے۔ وعلی هذا القياس.

(۷) اشخاص کے اعتبار سے گناہوں پر صغیرہ اور کبیرہ ہونے کا حکم لگے گا کما قیل حَسَنَاتُ الأَبرارِ سَیِّاتُ الْمُقَرَّبِیْنَ بڑوں کے چھوٹے گناہ بھی بڑے اور چھوٹوں کے بعض بڑے گناہ بھی چھوٹے شمار ہوتے ہیں، کیونکہ بڑوں کی اتباع کی جاتی ہے، ان کا ہر عمل متعدی ہوتا ہے، اس لئے ان کی معمولی غلطی کے مفاسِد بھی چھوٹوں کے بڑے گناہ کے مفاسد سے بڑھ جاتے ہیں، ایک بازاری آدمی کوئی برا کام کرتا ہے وہ متعدی نہیں ہوتا، کوئی عالم کرتا ہے تو وہ دور تک پھیل جاتا ہے.

(۸) احوال کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے، مثلاً اتفاقاً ارتکابِ معصیت صغیرہ ہے اور اس کی عادت و اصرار اُسی معصیت کو کبیرہ بنا دیتی ہے.

(۹) مفعول کے اعتبار سے صغیرہ و کبیرہ ہونے کا حکم ہوتا ہے، مثلاً کسی بازاری، جاہل یا فاسق کی اہانت صغیرہ ہوگی اور صالحین و سادات اور علمائے حق کی اہانت کبیرہ ہوگی۔

(۱۰) اگر وہ گناہ مقصود بالذات ہو تو کبیرہ ہے ورنہ صغیرہ ہے مثلاً زنا، چوری، قتلِ ناحق وغیرہ کبائر ہیں کیونکہ یہ مقصود بالذات ہے اور ان کے مقدّمات صغائر ہیں کیونکہ وہ مقصود بالذات نہیں ہیں۔

(۱۱) شیخ عز الدین بن عبدالسلامؒ نے ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے کہ جن گناہوں کا کبیرہ ہونا منصوص ہے وہ کبیرہ ہیں، اسی طرح جو گناہ مفسدہ اور خرابی میں اُن منصوص علیہ گناہوں کے برابر ہیں یا ان سے قریب قریب ہیں وہ بھی کبیرہ ہیں، اور باقی سب صغیرہ ہیں، مثلاً میدانِ جنگ سے بھاگنا منصوص علیہ گناہِ کبیرہ ہے (الفرار یوم الزحف) اب ایک مسلمان میدانِ جنگ سے تو نہیں بھاگتا البتہ مسلمانوں کے چھپے ہوئے مال، بچوں اور عورتوں پر کُفار کو مطلع کر دیتا ہے تو اس گناہ کا حکم گو منصوص نہیں لیکن مفسدہ میں یہ کام فرار یوم الزحف (یعنی جنگ سے بھاگنے) سے کم نہیں ہے، کیونکہ جس طرح فرار سے مجاہدین کے قدم اکھڑ جاتے ہیں اسی طرح مال و متاع اور اہل و عیال کے غیر محفوظ ہونے اور اُن پر کفار کے حملہ آور ہونے سے بھی اُن کے پیر اکھڑ جائیں گے، بلکہ یہاں عورتوں کی ناموس و عزت کا مسئلہ بھی ہے اس لئے یہ کام

مفسدہ میں فرار سے قریب یا برابر ہی نہیں بلکہ کچھ زیادہ ہے لہذا یہ کام بھی گناہِ کبیرہ ہوگا، اسی طریقہ سے زنا کرنا کبیرہ ہے، نص سے ثابت ہے، اب اگر کوئی شخص خود زنا نہیں کرتا بلکہ کسی عورت کو پکڑ کر اُس سے زبردستی کسی اور سے زنا کرا دیتا ہے تو اگر چہ اِس عمل کا کبیرہ ہونا منصوص نہیں ہے مگر مفسدہ میں یہ عمل زنا کرنے سے کم نہیں ہے اس لئے یہ عمل بھی گناہِ کبیرہ ہوگا.

ہمارے خیال میں جس گناہ میں شدت یا مفسدہ زیادہ ہو وہ کبیرہ ہے، اب وہ شدت نہیِ صریح، وعید، عقوبت اور تعینِ حد وغیرہ ہو، یا ان کے کبیرہ ہونے کی صراحت ہو (اور مفسدہ نقلاً معلوم ہوگا یا عقلاً) ایسے گناہ سب کبیرہ کہلائیں گے، اور ان کے علاوہ باقی گناہوں کو صغیرہ کہیں گے -واللہ أعلم.

صاحبِ مظاہر حق نے گناہِ کبیرہ کی تعریف بیان کرتے ہوئے اور اس کو سمجھاتے ہوئے لکھا ہے کہ گناہِ کبیرہ کے معنی ہیں بڑے گناہ! چنانچہ اصطلاحِ شریعت میں ’’گناہِ کبیرہ‘‘ اُس برے فعل اور برائی کو کہتے ہیں جس کا ارتکاب کرنے والا حدّ یعنی شریعت کی متعین کردہ سزا کا مستوجب ہوتا ہے، یا جس کے ارتکاب پر قرآن وحدیث میں سخت وعید وتنبیہ مذکور ہو، یا جس کے ارتکاب کو شریعت نے بطورِ مبالغہ ارتکابِ کفر سے تعبیر کیا ہو (جیسے قصداً نماز ترک کرنے پر حدیث میں یہ وعید آئی ہے ’’وَمَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّداً فَقَدْ كَفَرَ‘‘ یعنی جس شخص نے نماز قصداً ترک کردی وہ کافر ہوگیا) یا

جس کا فساد و نقصان گناہِ کبیرہ کے برابر یا اُس سے زیادہ ہو، یا جس کی ممانعت دلیلِ قطعی سے ثابت ہو اور جس کا اختیار کرنا حرمتِ دین کی ہتک کا موجب ہو پس جس فعل اور بات میں ان میں سے کوئی چیز بھی پائی جائے گی اُس کو گناہِ کبیرہ یعنی بڑا گناہ کہیں گے اور جس فعل یا بات میں اِن میں سے کوئی چیز بھی نہیں پائی جائے گی مگر وہ فعل اور بات اسلامی تعلیمات اور دینی تقاضہ کے خلاف ہوگی تو اس کو گناہِ صغیرہ یعنی چھوٹا گناہ کہیں گے، یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ بعض اعتبار سے گناہِ کبیرہ کے مختلف درجات ہیں یعنی بعض کبیرہ گناہ تو بہت ہی برے اور نہایت ہی قابلِ نفرت ہیں اور بعض نسبتہً کچھ ہلکے درجہ کے ہیں لیکن شریعت کی نظر میں قابلِ مواخذہ و گرفت اور موجبِ عذاب ہونے کے اعتبار سے سب یکساں نوعیت رکھتے ہیں.

(کبائر کی تعداد)

ظاہر ہے کہ تعریفات کے اختلاف اور اپنی اپنی تلاش و جستجو کے اعتبار سے تعداد میں بھی اختلاف ہوگا، نیز جن علماء نے صرف بڑے بڑے ابوابِ معصیت شمار کرنے پر اکتفاء کیا ہے اُن کے نزدیک تعداد کم ہے، اور جنہوں نے اَنواع واَقسام اور ان کے افراد کا احصاء و شمار کیا ہے اُن کے نزدیک تعداد زیادہ ہے، اس لئے جس طرح تعبیرات و تعریفات مختلف ہونے کے باوجود اگر بغور دیکھا جائے تو وہ سب قریب

المعنی ہیں، اِسی طرح تعداد میں بھی کوئی ایسا تعارض نہیں کہ کم تعداد بتانے والے حضرات نے باقی کا انکار کردیا ہو، بہرحال اپنے اپنے انداز اور اندازہ کے مطابق حضراتِ علماء نے کبائر کی تعداد بتائی اور لکھی ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کبائر کی تعداد سات (۷) بتائی ہے، لیکن جب حضرتِ عبداللہ بن عباسؓ کے سامنے کسی نے کبائر کی تعداد سات (۷) بیان کی تو فرمایا کہ سات نہیں سات سَو (۷۰۰) کہا جائے تو زیادہ مناسب ہے، ملاعلی قاریؒ نے ابنِ عباسؓ کا ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ أن الكبائر أقرب اِلى السبعين یعنی کبائر تقریباً ستر (۷۰) ہیں.

شیخ ابو طالب مکّیؒ صاحبِ قُوتُ القلوب نے (یہ قوت القلوب امام غزالیؒ کی معرکۃ الآراء کتاب "اِحیاء العلوم" کی اصل ہے) فرمایا کہ میں نے گناہِ کبیرہ کے بارے میں وارد ہونے والی تمام اَحادیث کو جمع کیا تو میں نے کبائر سترہ (۱۷) پائے، اُن میں سے چار کا تعلق قلب سے ہے اور وہ یہ ہیں (۱) شرک (۲) نافرمانی پر اصرار کی نیت (۳) اللہ کی رحمت سے ناامیدی (۴) اور اللہ کے عذاب سے بےخوفی- اور چار کا تعلق زبان سے ہے اور وہ یہ ہیں (۱) جھوٹی شہادت (۲) پاک دامن پر تہمت (۳) جھوٹی قسم (۴) جادو- اور تین کا تعلق پیٹ سے ہے اور وہ یہ ہیں (۱) شراب پینا (۲) یتیم کا مال ناحق کھانا (۳) سود خوری- اور دو کا تعلق شرمگاہ سے ہے اور وہ یہ ہیں (۱) زنا (۲) لواطت- اور دو کا تعلق ہاتھ سے ہے اور وہ یہ ہیں (۱) قتلِ ناحق

(۲) چوری۔اور ایک کا تعلق پیروں سے ہے اور وہ ہے جنگ کے دن کُفار کے مقابلہ سے بھاگنا۔اور ایک پورے بدن کو شامل ہے اور وہ ہے والدین کی نافرمانی.

امام ابن حجر مکّیؒ نے کتاب الزواجر عن الکبائر ایک نفیس کتاب تحریر فرمائی ہے، جس میں کبائر کی فہرست اور ہر کبیرہ کی مکمل تشریح بیان فرمائی ہے، اس کتاب میں کبائر کی تعداد چار سَو سرسٹھ (۴۶۷) تک پہونچی ہے.

صاحبِ مظاہرِ حق نے کبائر کی تعداد کے بارے میں لکھا ہے کہ احادیث میں ایک جگہ تمام کبیرہ گناہوں کا تعیُّن اور تفصیل کے ساتھ ذکر موجود نہیں ہے، بلکہ موقع محل کی مناسبت یا کسی سائل کے جواب میں آنحضورﷺ کی طرف سے بیان کردہ کبیرہ گناہ کچھ تو جابجا احادیث وروایات میں منقول ہیں اور کچھ دوسرے مواقع پر مذکور ہیں، بہت سے علماء نے کبیرہ گناہوں کی فہرست مرتب کی ہے، مثلاً مولانا جلال الدین دوّانیؒ نے مندرجہ ذیل فہرست مرتب کی ہے.

(۱) اللہ تعالیٰ کا شریک بنانا یعنی کسی کو اُس کی عبادت یا اس کی صفات میں شریک کرنا مثلاً استعانت (مدد چاہنے) میں، علم میں، قدرت میں، تصرف میں، تخلیق میں، پکارنے میں، نام رکھنے میں، ذبح کرنے میں، نذر ماننے میں اور لوگوں کے امور سونپنے میں کسی کو بھی وہ درجہ اور حیثیت دینا جو صرف اللہ تعالیٰ کو سزاوار ہے (۲) گناہ پر اصرار و دوام کی نیت رکھنا (۳) ناحق کسی کو قتل کرنا (۴) زنا کرنا (۵) لواطت کرنا

(٦) چوری کرنا (۷) جادو سیکھنا اور جادو کرنا (۸) شراب پینا اور نشہ آور اشیاء کا استعمال کرنا (۹) محارِم یعنی ماں، بیٹی، بہن، پھوپھی، نانی اور خالہ وغیرہ سے نکاح کرنا (۱۰) جوا سیکھنا اور جوا کھیلنا (۱۱) دار الحرب سے ہجرت نہ کرنا (۱۲) دشمنانِ دین سے ناروا دوستی اور تعلق رکھنا (۱۳) طاقت وقوت اور غالب حیثیت رکھنے کے باوجود دشمنانِ دین سے جہاد نہ کرنا (۱۴) سود کھانا (۱۵) خنزیر اور مردار کے گوشت کا استعمال کرنا (۱٦) نجومی اور کاہن کی تصدیق کرنا (۱۷) ناحق کسی کا مال ہڑپ کر لینا (۱۸) پاکباز مرد یا پاکدامن عورت پر تہمت دھرنا (۱۹) جھوٹی گواہی دینا (۲۰) کسی عذرِ شرعی کے بغیر قصداً رمضان کا روزہ نہ رکھنا یا روزہ توڑنا (۲۱) جھوٹی قسم کھانا (۲۲) قطع تعلق کرنا (۲۳) ماں باپ کو ستانا اور ان کی نافرمانی کرنا (۲۴) جنگ کے موقعہ پر دشمنانِ دین کے مقابلہ سے فرار اختیار کرنا (۲۵) یتیموں کا مال ناحق کھانا (۲٦) ناپ تول میں خیانت کرنا (۲۷) نماز کو وقت پر نہ پڑھنا (۲۸) مسلمانوں سے ناحق لڑنا جھگڑنا (۲۹) ذاتِ رسالتمآب ﷺ پر جھوٹا الزام لگانا (۳۰) رسول، کتاب اللہ اور فرشتوں کا انکار کرنا یا ان کا مذاق اڑانا (۳۱) احکامِ دین اور مسائلِ شریعت کا انکار کرنا (۳۲) فرائض پر عمل نہ کرنا یعنی مثلاً نماز نہ پڑھنا، زکات ادا نہ کرنا، رمضان کے روزے نہ رکھنا اور استطاعت کے باوجود حج نہ کرنا (۳۳) صحابہؓ یا کسی صحابیؓ کو برا کہنا (۳۴) بلا عذر کتمانِ شہادت کرنا (۳۵) رشوت لینا (۳٦) میاں بیوی کے

درمیان نفاق ڈلوانا (۳۷) حاکم کے سامنے کسی کی چغلخوری کرنا (۳۸) غیبت کرنا (۳۹) اسراف میں مبتلا ہونا (۴۰) رہزنی کا ارتکاب کرنا (۴۱) دین کے نام پر یا دنیوی غرض کے تحت روئے زمین پر فتنہ وفساد پھیلانا (۴۲) گناہِ صغیرہ پر اصرار ودوام اختیار کرنا (۴۳) کسی کو گناہ کی طرف راغب کرنا یا گناہ کے ارتکاب میں مدد دینا (۴۴) ہارمونیم، طبلہ اور دوسرے ممنوع باجوں کے ساتھ گانا (۴۵) نہاتے وقت دوسروں کے سامنے ستر کھولنا (۴۶) مالی مطالبات و واجبات کی ادائیگی میں بخل کرنا (۴۷) خودکشی کرنا (۴۸) اپنے اعضاءِ بدن میں سے کسی عضو کو ضائع کرنا اور تلف کر دینا (۴۹) مَنی اور پیشاب کی گندگی سے صفائی اور پاکی حاصل نہ کرنا (۵۰) تقدیر کو جھٹلانا (۵۱) اپنے سردار وحاکم سے عہد شکنی کرنا (۵۲) کسی کی ذات اور نسب میں طعنہ زنی کرنا (۵۳) غرور اور تکبر کے تحت پائینچے لٹکانا (۵۴) لوگوں کو گمراہی کی طرف بلانا (۵۵) میت پر نوحہ کرنا (۵۶) برے طریقے اور بے ہودہ رسمیں رائج کرنا (۵۷) دھار دار آلہ سے کسی مسلمان کی طرف اشارہ کرنا (۵۸) کسی کو خصی کرنا (۵۹) اپنے بدن کے کسی حصہ کو کاٹنا، مثلاً ڈاڑھی منڈانا یا ناک وغیرہ تھوڑی سی کاٹ ڈالنا (۶۰) اپنے مُحسن سے احسان فراموشی کرنا (۶۱) حدودِ حرم میں اُن کاموں کو کرنا جن کی ممانعت ہے (۶۲) حدودِ حرم میں جاسوسی کرنا (۶۳) نرد کھیلنا یا ایسا کوئی بھی کھیل کھیلنا جو بالاتفاق حرام ہو (۶۴) کسی مسلمان کو کافر کہنا یا اُس کو کسی ایسے لفظ سے مخاطب کرنا

جوصرف کافر کے لئے استعمال ہوتا ہے (۶۵) اگر ایک سے زاید بیویاں ہوں تو ان کے درمیان باری میں عدل نہ کرنا (۶۶) جَلق کرنا (۶۷) حائضہ سے ہمبتری کرنا (۶۸) غلّہ وغیرہ کی گرانی سے خوش ہونا (۶۹) جانوروں کے ساتھ بدفعلی کرنا (۷۰) عالم کا اپنے علم پر عمل نہ کرنا (۷۱) دنیا کی محبت میں مبتلا ہونا (۷۲) اَمرد پر بری نظر رکھنا (۷۳) دوسروں کے گھر میں جھانکنا (۷۴) صاحبِ خانہ کی اجازت کے بغیر اُس کے گھر کے اندر داخل ہونا (۷۵) دیّوثی اور قُرّم ساقی (بھڑواپن) کرنا (۷۶) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (یعنی اچھے کاموں کی تبلیغ وتلقین اور برے کاموں سے روکنے) کا فریضہ (باوجود قدرت ہونے کے) انجام نہ دینا (۷۷) پڑھنے کے بعد قرآنِ کریم کو بھلا دینا (۷۸) جانوروں کو آگ میں جلا دینا (۷۹) عورت کا بغیر عذرِ شرعی اپنے شوہر کی نافرمانی کرنا (۸۰) مرد کا عورت پر ظلم کرنا (۸۱) اللہ کی رحمت ومغفرت سے ناامید ہونا (۸۲) اللہ کے عذاب سے بے خوف ہونا (۸۳) علماء اور حفّاظ کی توہین وتحقیر کرنا (۸۴) بیوی سے ظہار کرنا.

(قاریؒ کی رائے میں گناہوں کی چار قسمیں)

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ گناہ نام ہے اُس چیز کا کہ جس کا کرنے والا شرعاً قابلِ مذمت ہو اور اُس کی یعنی گناہ کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ جو بغیر توبہ کے معاف نہ کیا

جائے (۲) وہ گناہ جس کے متعلق امید کی جاسکتی ہے کہ استغفار اور نیکیوں سے معاف کر دیا جائے گا، اور وہ صغیرہ گناہ ہیں (۳) وہ گناہ جس کی توبہ کے ذریعہ مغفرت ہو جائے اور بغیر توبہ کے وہ تحت المشیت ہو، یعنی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو معاف فرمادے اور چاہے تو سزا دیدے اور وہ حقوق اللہ والے کبائر ہیں (۴) وہ گناہ جس میں حق تلفی کی ادائیگی، مکافات، معافی وتلافی اور توبہ کی ضرورت ہو، اور وہ مسلمانوں کی حق تلفی کا گناہ ہے (غازی صاحب نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ مسلمانوں کی حق تلفی کا گناہ ہے لیکن قاریؒ کی عبارت میں مطلق وھو حق الآدمیّ ہے)، یاد رکھئے کہ بندوں کی حق تلفی کی مکافات وادائیگی کی دنیا میں تین صورتیں ہیں، پہلی معاف کرالینا دوسری بعینہٖ صاحبِ حق کی چیز واپس کردینا، تیسری اس کا بدل واپس کر دینا، اور آخرت میں بھی تین صورتیں ہیں پہلی ظالم کا ثواب مظلوم کو چلا جائے دوسری مظلوم کے گناہ ظالم کو دے کر اُن گناہوں کی سزا میں ظالم کو گرفتار کرلیا جائے، تیسری خود حق تعالیٰ شانہٗ اپنی طرف سے، اپنے فضل وکرم سے مظلوم کو بدلہ دیدے اور اس کو ظالم سے راضی فرمادیں.

ملا علی قاریؒ کی مذکورہ بالا تقسیم ووضاحت کے مطابق الکبائر یعنی کبیرہ گناہوں کی تعریف یہ نکلے گی کہ وہ حقوق اللہ جو توبہ کے ذریعہ معاف ہوجائیں اور بغیر توبہ کے تحت المشیت رہیں اور وہ حقوق العباد کہ جن میں حق تلفی کی ادائیگی، مکافات، معافی و

تلافی اورتوبہ کی ضرورت ہوگناہِ کبیر کہلاتے ہیں. (واللہ أعلم بالصواب)

(اَلْفَصْلُ الْأَوَّلُ پہلی فصل)

یہاں پر الفصل الأوّل (پہلی فصل) کا مطلب یہ ہے کہ یہاں سے کبائر اور علاماتِ نفاق سے متعلق احادیثِ صحیحہ کا مجموعہ شروع ہو رہا ہے، اور صاحبِ مصابیح السنۃ کی اصلاح کے مطابق صِحاح احادیث صرف وہ حدیثیں کہلاتی ہیں جو بخاری شریف یا مسلم شریف یا ان دونوں میں موجود ہو، اور فصلوں کے عناوین صاحبِ مصابیح ہی کے قائم کردہ ہیں اس لئے الفصل الأوّل پہلی فصل کا مطلب یہ کہنا زیادہ بہتر ہے کہ یہاں سے لیکر اِسی باب میں آنے والے عنوان الفصل الثانی (دوسری فصل) تک کبائر وعلاماتِ نفاق سے متعلق اُن احادیث کا مجموعہ ہے جو صحیحین میں بھی ہیں یا اُن میں سے کسی ایک میں بھی ہیں.

اور الفصل الأوّل کے دونوں جزء مرفوع پڑھے جائیں گے جزءِ ثانی یعنی الأوّل کو تو مرفوع پڑھنے کی وجہ ہے الفصل کی صفت ہونا اور جزءِ اوّل یعنی الفصل کو مرفوع پڑھنے کی وجہ مبتدا ہونا ہے یعنی الفصل الأوّل مرکب توصیفی ہوکر مبتدا ہے اور اس کی خبر یا تو یبتَدِئُ من ھنا محذوف ہے یعنی یبتدئُ من ھنا جملہ ہوکر محلِّ رفع میں ہے کیونکہ الفصل الأوّل کی خبر ہے، یا اس کی خبر اس فصل میں آنے والی اور ذکر کی

جانے والی تمام احادیث کا مجموعہ ہے بہرشکل الفصل الأوّل مبتدا ہونے کی وجہ سے مرفوع ہی ہے.

اگر ذہن میں یہ بات آئے کہ مشہور ومعلوم تو یہ ہے کہ فصلؔ کا عنوان کسی خاص نوع اور خاص قسم کے کسی ایک مسئلہ کو بیان کرنے کے لئے قائم کیا جاتا ہےتو یہاں پر فصل کا مطلب ہونا چاہئے کہ اس کے تحت کوئی خاص نوع اور خاص قسم کی حدیث بیان ہوگی جبکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس عنوان کے تحت تو مختلف اور بہت سی حدیثیں ہیں پھر یہ عنوان یہاں پر کیوں کر صحیح ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اصطلاح کتبِ فقہیہ کی ہے لیکن صاحبِ مصابیح کی اصطلاح میں فصل کا عنوان وہاں قائم ہوگا جہاں ایک قسم کی بہت سی احادیث بیان ہوگی اور اِس عنوان کے تحت ایک ہی قسم کی بہت سی احادیث بیان ہوئی ہیں، یعنی صاحبِ مصابیح کی اصطلاح کے مطابق اس عنوان کے تحت احادیث کی دو قسموں یعنی صحؔاح اور حسؔان میں سے صرف احادیثِ صحاح کا بیان ہے لہذا یہاں پر فصلؔ کا عنوان قائم ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے، اس کے بعد بھی اگر آپ کے ذہن میں یہ بات آئے کہ جناب کتبِ فقہیہ کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی فصؔل کا عنوان کسی خاص مسئلہ کو بیان کرنے کے لئے قائم کیا جاتا ہے؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ہر شخص اور ہر مصنف ومؤلف کو اپنی کتاب کے بارے میں اصطلاحات واصول بنانے کا حق حاصل ہے اسلئے صاحبِ مصابیح نے بھی اپنے

اس حق کا استعمال کرتے ہوئے یہ اصطلاح بنائی تو پھر آپکو اس میں اشکال کیوں ہے.

الحدیث/٤٩ (سب سے بڑے گناہ)

عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَيُّ الذَّنْبِ أَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ؟ قَالَ: ((أَنْ تَدْعُوَ لِلّٰهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ)) قَالَ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: ((أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ خَشْيَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ)). قَالَ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: ((أَنْ تُزَانِيَ حَلِيْلَةَ جَارِكَ)). فَأَنْزَلَ اللّٰهُ تَصْدِيْقَهَا: ﴿وَ الَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُوْنَ﴾ الْآيَةَ. (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)

(ترجمہ حدیث نمبر ۴۹)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے (ان کے شاگرد روایت کرتے ہیں کہ) انہوں نے بیان کیا کہ ایک شخص نے عرض کیا، یارسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کونسا گناہ سب سے بڑا ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ (سب سے بڑا گناہ) یہ ہے کہ جس اللہ نے تمہیں پیدا کیا ہے تم (کسی کو) اس کا شریک ٹھیراؤ (پھر اس شخص نے پوچھا کہ (اس کے بعد سب سے بڑا گناہ) کونسا ہے؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ (اس کے

بعد سب سے بڑا گناہ) یہ ہے کہ تم اپنی اولاد کو اس ڈر سے مار ڈالو کہ وہ تمہارے ساتھ کھائے گی (پھر) اس نے پوچھا کہ (اس کے بعد سب سے بڑا گناہ) کونسا ہے؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ (اس کے بعد سب سے بڑا گناہ) یہ ہے کہ تم اپنے پڑوسی کی بیوی سے زنا کرو (حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کے) اسی فرمان وارشاد کی تصدیق میں اللہ تعالیٰ نے (یہ آیت) وَالَّذِيْنَ لَايَدْعُوْنَ الخ نازل فرمائی (جس کا ترجمہ یہ ہے) اور وہی (بندگانِ خاص) ہیں جو اللہ کے ساتھ کسی دوسرے کو معبود نہیں ٹھیراتے اور جس جاندار کو اللہ نے قتل کرنا حرام قرار دیا ہے اُس کو ناحق قتل نہیں کرتے اور زنا نہیں کرتے (اور جو کوئی ایسا کرے گا وہ گناہ کے وبال میں پڑے گا).(یہ حدیث متفق علیہ ہے)

(مطلب حدیث نمبر ۴۹)

اس حدیث شریف میں حضورِ اکرم ﷺ نے تین ایسے بڑے گناہوں کا ذکر فرمایا ہے جو شرعاً بڑے گناہ ہونے کے ساتھ ساتھ اخلاق وانسانیت کے اعتبار سے نہایت پستی اور گراوٹ کی علامت ہیں اور جن کا ارتکاب کرنے والا اللہ تعالیٰ کے سخت عذاب کا مستوجب ومستحق قرار پاتا ہے، اور ان تین میں بھی سب سے بڑا گناہ نبیِ کریم ﷺ نے اس بات کو بتایا ہے کہ کوئی اپنے خالق وپروردگار کا کسی کو شریک

ٹھیرائے، یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کو اُسکی صفات وعبادت میں ہمسر وہمتا بتائے مثلاً اللہ تعالیٰ کی عبادت وبندگی کرنے کے جو طریقے اور افعال ہیں اُن طریقوں اور افعال کو اللہ کے سوا کسی اور کے لئے بھی اختیار کرے، یا جس طرح اللہ تعالیٰ کو یا اللّٰہُ کہکر پکارا جاتا ہے اسی طریقہ سے غیر اللّٰہ کو بھی پکارے اور یاد کرے، اور جس طریقہ سے اللہ تعالیٰ سب کی حاجتوں کو پورا کرنے والا ہے اور ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ وہ صرف اللہ کی ذات کو اپنے لئے حاجت رَوا مانے اور اُسی کو اپنا حاجت رَوا مان کر اُسی سے اپنی فریاد کرے اِسی طرح کوئی شخص یہ کرنے لگے کہ غیر اللہ کو اپنا حاجت رَوا مان کر اُس سے اپنی فریاد کرتے ہوئے کہے کہ اے فلاں میری حاجت وضرورت کو پورا کردے اور میری مدد ونصرت کر، یہ تو چند مثالیں ہیں اللہ کا شریک ٹھیرانے کی اس کے علاوہ اللہ کا شریک ٹھیرانے کی اور بھی بہت سی شکلیں ہوسکتی ہیں. (اللّٰھم احفظنا)

اور اس حدیث شریف میں دوسرا بڑا گناہ حضورِ اقدس ﷺ نے یہ بتایا ہے کہ کوئی شخص پرورش وتربیت کی ذمہ داری اور کھلانے پلانے کے ڈر سے اپنی اولاد کو بوجھ سمجھ بیٹھے اور اِس بوجھ کو اپنے اوپر سے اتارنے کے لئے اپنی ہی اولاد کو موت کے گھاٹ اتار دے جبکہ پالنے والی ذات صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے.

اور تیسرا بڑا گناہ جس کی طرف نبیِ کریم ﷺ نے اپنے اس فرمان میں توجہ دلائی ہے وہ یہ ہے کہ کوئی نالائق اپنے پڑوسی کی بیوی سے زنا کرے، یعنی بجائے پڑوسی

کے حقوق کا خیال رکھنے کے اُس کے پڑوس اور تعلقات کا یہ صلہ دے کہ اس کے گھر کی عزت پر ہاتھ ڈالے.

(راویِ حدیث حضرت عبداللہ بن مسعودؓ)

مصنفؒ نے ان کا تعارف اپنے رسالے اِکمال فی أسماء الرجال میں اور کچھ دوسرے شراحِ حدیث نے بھی اس طرح کرایا ہے کہ ان کا پورا نام عبداللہ بن مسعود بن غافل الہذلی ہے اوران کی کنیت ابوعبدالرحمٰن ہے، قدیم الاسلام صحابیؓ ہیں، نبیِ کریم ﷺ کے دارِارقم میں داخل ہونے سے پہلے اور حضرت عمرؓ کے اسلام لانے سے کچھ زمانہ قبل شروع ہی میں مشرف بِاسلام ہوچکے تھے (بعض حضرات کا خیال ہے کہ ان سے پہلے صرف پانچ آدمی مسلمان ہوئے تھے یعنی یہ چھٹے نمبر پر اسلام قبول کرنے والے شخص ہیں) آنحضورﷺ نے ان کو اپنے پاس ہی رکھلیا تھا اور یہ پیغمبرِ اسلام ﷺ کے بہت ہی خاص خدّام اور خاص لوگوں میں سے تھے، ان کے بارے میں نبیِ کریم ﷺ کا فرمان تھا کہ اے عبداللہ تم کو ہر وقت اندر آنے اور داخل ہونے کی اجازت ہے، بس پردہ اٹھاؤ اور چلے آؤ، باہر سے آنے والے لوگ ان کو نبیِ کریم ﷺ کے اہلِ بیت میں سے خیال کیا کرتے تھے، انکے اخلاق وعادات، چال ڈھال غرض ہرایک ادا اپنے محبوب حضورِ اکرم ﷺ سے بہت ملتی جلتی تھی، یہ آقائے نامدار ﷺ کے

صاحبِ سِر اور گہرے راز دار تھے، حضورِ اکرم ﷺ کے ہمہ وقت خدمت گذار رہتے تھے، آپ ﷺ کی مسواک، پانی اور نعلین مبارکین کا نظم یہی کیا کرتے تھے، انہوں نے نبی کریم ﷺ کے حکم سے حبشہ کی ہجرت کی، غزوۂ بدر اور اس کے بعد ہونے والے تمام غزوات میں شریک رہے، نبی کریم ﷺ نے ان کو جنت کی بشارت دی، اور ان کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ میں اپنی امت کے لئے وہ پسند کرتا ہوں جو ابن ام عبد (عبداللہ بن مسعودؓ) پسند کریں اور میں اُس چیز سے ناراض ہوں جس چیز سے ابنِ امّ عبد خفا اور ناراض ہوں، انہوں نے حضورِ اکرم ﷺ سے بلاواسطہ قرآنِ کریم کی ستر (۷۰) سورتیں سیکھیں اور ان کے علوم حاصل کئے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ دُبلے، پتلے ٹھنگنے تھے، لانبے قد کے لوگ بیٹھنے کی حالت میں ان کے پورے قد کے برابر معلوم ہوتے تھے، کوفہ میں مسندِ قضاء ان کے حوالہ کیا گیا اور وہاں کے بیت المال کی ذمہ داری بھی حضرت عمرؓ کی خلافت میں اور حضرت عثمان غنیؓ کے ابتدائی دورِ خلافت میں ان کے سپرد کی گئی، پھر مدینۂ منورہ واپس تشریف لے آئے اور ساٹھ سال سے کچھ زیادہ عمر پا کر ۳۲ھ میں مدینہ منورہ ہی میں وفات پائی اور جنت البقیع میں مدفون ہوئے، اِن سے امت کو آٹھ سو اڑتالیس (۸۴۸) احادیث کا عظیم ذخیرہ ملا جن میں سے چونسٹھ (۶۴) حدیثیں امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ دونوں ہی نے متفقہ طور پر اپنی اپنی صحیح میں نقل کی ہیں اور اکیس (۲۱) احادیث میں امام بخاریؒ متفرد ہیں (یعنی صحیح

بخاری میں ان کی کل حدیثیں پچاسی (۸۵) ہیں) اور پینتیس احادیث میں امام مسلمؒ متفرد ہیں (یعنی صحیح مسلم میں ان کی کل حدیثیں ننانوے (۹۹) ہیں) یعنی صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی کل حدیثیں ایکسو بیس (۱۲۰) ہیں اور ان کی باقی سات سو اٹھائیس (۷۲۸) احادیث سے دیگر کتبِ حدیث مزین ہیں، اِن سے روایت کرنے والی ایک بہت بڑی مخلوق ہے، جن میں صحابہؓ بھی ہیں اور تابعینؒ بھی، صحابہؓ میں سے حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے بھی اِن سے احادیث نقل کی ہیں، اور تابعینؒ میں حضرت علقمہؒ اور حضرت اسودؒ ان کے وہ مخصوص شاگرد ہیں جن پر فقہِ احناف کا مدار ہے، ان کے علاوہ حضرتِ مسروقؒ اور قیس بن حازمؒ وغیرہ کبارِ تابعینؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فیوضِ صحبت حاصل کئے ہیں اور اِن سے ذخیرۂ حدیث کو لیکر آگے امّت کو پہونچایا ہے.

(حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مزید کچھ)

ملا علی قاریؒ نے ان کے بارے میں لکھا ہے "هو عندنا أفقه الصحابة بعد الخلفاء الأربعة" یعنی عبداللہ بن مسعودؓ ہمارے نزدیک (غالباً احناف کے نزدیک) خلفائے اربعہ کے علاوہ باقی تمام صحابہؓ کے مقابلہ میں سب بڑے فقیہ (قرآن و حدیث کو سمجھنے والے) ہیں.

حافظؒ نے اپنے مقدمۂ فتح الباری میں لکھا ہے کہ ان کا پورا نام عبد اللّٰه بن

مسعود بن غافل الهذلی ہے اوران کی کنیت أبو عبدالرحمٰن ہے اور بخاری شریف میں ان کی پچاسی (۸۵) حدیثیں ہیں، اور جمال محمد الشقيري کی فهرس الصحابة الرواة فی صحیح البخاري کے مطابق حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بخاری شریف میں دوسوتریسٹھ (۲۶۳) مقامات پر مذکور ہیں.

صاحبِ اُسد الغابة نے لکھا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت عمرؓ کے دائرۂ اسلام میں داخل ہونے سے کچھ دن پہلے مسلمان ہوئے تھے، اوران کے اسلام لانے کا سبب وہ مشہور واقعہ ہے جو خود اُنہیں سے منقول ہے ''کہ میں عقبہ بن ابی معیط کی بکریاں چَرا رہا تھا کہ آپ ﷺ اور حضرتِ ابوبکرؓ تشریف لائے اور مجھ سے کہا کہ تیرے پاس دودھ دیتی کوئی بکری ہے؟ میں نے جواب میں کہا کہ ہاں ہے تو لیکن میں مالک نہیں ہوں بلکہ ان بکریوں کا امین ہوں مالک تو کوئی اور ہے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ایسی کوئی بکری لاؤ جس سے ابھی کسی نر (بکرے) نے جفتی بھی نہ کی ہو، میں نے آپ ﷺ کے حکم کی تعمیل کی اور ایک ایسی بکری پکڑ کر لے آیا، آپ ﷺ اُس کے تھن پر ہاتھ پھیرنے لگے اور دعاء پڑھنے لگے یہاں تک کہ وہ بکری پوس گئی (اس کے تھنوں میں دودھ اتر آیا) حضرت ابوبکرؓ ایک لکڑی کی ایک چھاگل لے کر آئے اور آپ ﷺ نے اُس میں دودھ دوہا اور حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا کہ پیو انہوں نے پیا اور ان کے بعد پھر آپ ﷺ نے پیا، پھر آپ ﷺ نے تھن سے کہا کہ سکڑ جا، تو وہ سکڑ گیا

اور ایسا ہی ہو گیا جیسا پہلے تھا یہ سب کچھ دیکھنے کے بعد میں آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، کلمۂ اسلام پڑھا اور آپ ﷺ سے درخواست کی کہ مجھے یہ کلام یعنی قرآنِ کریم سکھائیے''، اور ان کا خود کا بیان ہے کہ میں نے ڈائرکٹ آپ ﷺ سے قرآنِ کریم کی ستر (٧٠) سورتیں سیکھی ہیں، اور یہ سب سے پہلے وہ شخص ہیں جنھوں نے نبیِ کریم ﷺ کے بعد بآوازِ بلند خانۂ کعبہ میں قرآنِ کریم کی تلاوت کی (یعنی سب سے پہلے تو آپ ﷺ نے تلاوت کی ہے اور دوسرے شخص آپ ﷺ کے بعد یہ ہیں) اور انہوں نے خانۂ کعبہ میں بآوازِ بلند سورۂ رحمٰن کی تلاوت کی تھی، انہوں نے دونوں ہجرتیں (یعنی ہجرتِ حبشہ اور ہجرتِ مدینہ) کی ہیں اور دونوں قبلوں کی طرف نماز پڑھی ہے، جنگِ بدر سمیت تمام غزوات میں شریف رہے ہیں اور آپ ﷺ کے بعد جنگِ یرموک میں شرکت کی ہے اور یہ وہ شخص ہیں جن کو یہ فخر حاصل ہے کہ نبیِ کریم ﷺ نے ان سے قرآنِ کریم کی تلاوت کرائی اور خود سنا، ان کا خود کا بیان ہے کہ ایک دن حضورِ اقدس ﷺ نے مجھ سے فرمایا کہ مجھے سورۂ نساء سناؤ میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ میں آپ کو سناؤں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے اچھا لگتا ہے کہ میں کسی اور سے سنوں، ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ میں نے پڑھنا شروع کیا اور پڑھتے پڑھتے اس آیت "فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِيْدٍ وَّجِئْنَا بِكَ عَلٰى هٰٓؤُلَاءِ شَهِيْدًا" تو دیکھا کہ آپ ﷺ کی آنکھوں سے آنسو بہہ رہے ہیں، حضرت ابن مسعودؓ اُن لوگوں

میں سے ہیں جن کے بارے میں آپ ﷺ نے یہ فرمایا تھا کہ میرے بعد ان لوگوں کی اقتدا کرنا۔

ان کے مناقب وفضائل بہت ہیں جن میں سے یہ بھی ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ کی وفات کے بعد بہت سی بڑی بڑی جنگوں میں حصہ لیا ہے انہیں بڑی جنگوں میں سے ایک ملکِ شام میں ہونے والی جنگِ یرموک ہے، اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جب ان کو کوفہ کے لئے روانہ کیا تھا تو اہلِ کوفہ کے لئے لکھا تھا کہ یہ نبیِ کریم ﷺ کے اُن اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ہیں جنہوں نے جنگِ بدر میں شرکت کی ہے، اور میں ان کو تمہارے پاس بھیج کر تمہیں اپنے اوپر ترجیح دے رہا ہوں (یعنی مجھے بھی ان کی ضرورت ہے لیکن میں اپنے اوپر تم لوگوں کو ترجیح دے رہا ہوں) اور تمہارے یہاں علومِ دینیہ کی تعلیم واشاعت کے لئے ان کو معلّم واستاذ بنا کر بھیج رہا ہوں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ حضورِ اقدس ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو حکم دیا اور یہ آپ ﷺ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے ایک درخت پر چڑھے اُس درخت سے کچھ توڑنے کے لئے، تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان کی پنڈلیاں دیکھیں اور اُن پنڈلیوں کی حموشت یعنی باریکی اور پتلے پن کو دیکھکر ہنس پڑے تو آپ ﷺ نے فرمایا کیوں ہنس رہے ہو؟ تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ ان کے (یعنی عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے) پاؤں قیامت کے دن میں میزان (یعنی نامۂ اعمال کے ترازو) میں اُحد پہاڑ سے بھی زیادہ

بھاری اور وزنی ہوں گے.

حبہ بن جوین حضرتِ علیؓ سے نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم حضرت علیؓ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ لوگوں نے کہا کہ ہم نے حضرتِ ابن مسعودؓ سے زیادہ اچھے اخلاق والا، زیادہ اچھی طرح تعلیم دینے والا اور زیادہ متقی کسی اور کو نہیں دیکھا، تو حضرت علیؓ نے خدا کی قسم دے کر پوچھا کیا تم یہ بات صدق دل سے کہہ رہے ہو؟ تو لوگوں نے کہا جی ہاں ہم یہ بات بلکل صدق دل سے کہہ رہے ہیں، تو حضرت علیؓ نے فرمایا اے اللہ تو گواہ رہنا میں بھی حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں انہیں کے کہنے کے مطابق بلکہ اس سے بھی بڑھ کر کہتا ہوں اور خیال رکھتا ہوں، حاکمؒ نے اسی طرح کی ایک روایت نقل کی ہے کہ کچھ لوگوں نے حضرت علیؓ کے پاس آ کر ابنِ مسعودؓ کی تعریف کی تو ان کی تعریف سننے کے بعد حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میں بھی ان کے بارے میں وہی کہتا ہوں جو تم لوگوں نے کہا، اور سُنو وہ اُن افضل ترین لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے قرآنِ کریم سیکھا، پڑھا، اس کے حلال کو حلال اور حرام کو حرام جانا اور حضرت ابن مسعودؓ دینِ اسلام کے بہت بڑے فقیہ اور سنتِ نبوی ﷺ کے بہت بڑے عالم ہیں.

خود حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ اصحابِ محمد ﷺ مجھے کتاب اللہ کا سب سے بڑا جاننے والا سمجھتے ہیں حالانکہ میں اُن سے بہتر نہیں ہوں، اور اس کے باوجود واقعہ اور

حقیقت یہ ہے کہ اگر مجھے پتہ لگے کہ فلاں جگہ مجھ سے زیادہ کتاب اللہ کا جاننے والا شخص موجود ہے اور اونٹ مجھے اُس شخص تک پہونچا بھی سکتے ہیں (یعنی اور مجھے طاقت ہو اُس عالم کے پاس جانے کی) تو میں یقیناً اُس کے پاس حاضری دوں گا، اور اُس سے علمِ کتاب اللہ حاصل کروں گا، ان کے مشہور شاگرد حضرت ابو وائل تابعیؒ کہتے ہیں کہ میں نے لوگوں کے درمیان گھوم کر یہ دیکھنا چاہا کہ لوگ ان کے بارے میں کیا کہتے ہیں (یعنی ان کو کتاب اللہ کا سب سے بڑا عالم مانتے ہیں یا نہیں) تو مجھے کوئی بھی آدمی نہیں ملا جس نے یہ کہا ہو کہ یہ بات غلط ہے اور یہ کتاب اللہ کے سب سے بڑے عالم نہیں ہیں.

زید بن وھب کا بیان ہے کہ میں ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ اچانک ابن مسعودؓ تشریف لے آئے، اور جب وہ مجلس میں آئے تو اپنے پستہ قد ہونے کی وجہ سے بیٹھے ہوئے لوگوں میں چھپے جا رہے تھے (یعنی کھڑے ہوئے ہونے کے باوجود نُمایاں نظر نہیں آرہے تھے) حضرت عمرؓ نے جب ان کو دیکھا تو ہنس پڑے، اور کھڑے ہی کھڑے حضرت عمرؓ سے گفتگو ہوتی رہی ہنسنا ہنسانا چلتا رہا، پھر جب ابن مسعودؓ واپس تشریف لے جانے لگے تو حضرت عمرؓ ان کو نظر آنے تک دیکھتے رہے اور پھر فرمایا ’’کُنَیْفٌ مُلِئَ عِلْماً‘‘ کیا عظیم الشان برتن ہے جس کو علم سے پُر کر دیا اور بھر دیا گیا ہے.

عبداللہ بن عبداللہ کا بیان ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا معمول یہ تھا کہ جب آنکھیں سوتیں تو وہ اللہ کے حضور میں کھڑے ہوتے تھے (یعنی شب بیداری کرتے تھے) اور میں نے ان کا یہ معمول دیکھا ہے اور صبح طلوع ہونے تک ان کی آواز سنی ہے جو اللہ کی مناجات و یاد میں شہد کی مکھیوں کی بھنبھناہٹ کی طرح ان کے سینہ سے نکلا کرتی تھی.

ابوظبیہ (ابوطیبہ) کا بیان ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بیمار ہوئے تو حضرتِ عثمان غنیؓ ان کی عیادت کے لئے تشریف لائے، کیا ہوا (تمہیں کیا شکایت ہے اور کس چیز کا ڈر و خوف ہے) تو کہنے لگے مجھے میرے گناہوں کی شکایت و بیماری ہے اور اُنہیں کا ڈر ہے، حضرتِ عثمانؓ نے پھر پوچھا کیا چاہتے ہو اور تمہیں کس چیز کی خواہش ہے؟ کہنے لگے اپنے رب و پروردگار کی رحمت و مہربانی چاہتا ہوں اور مجھے اِسی کی خواہش ہے، حضرتِ عثمانؓ نے کہا کیا کسی طبیب و حاکم کو بلواؤں؟ حکیم اور طبیب نے مجھے بیمار کر کے رکھ دیا ہے (یعنی طبیب و حاکم میرا علاج کر رہے ہیں اور مجھے بیمار قرار دے چکے ہیں)، حضرتِ عثمانؓ نے فرمایا مَیں تمہارے لئے وظیفہ کا حکم صادر کر دوں اور تمہارے لئے وظیفہ جاری کرا دوں؟ کہنے لگے مجھے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے، حضرتِ عثمانؓ نے فرمایا یہ وظیفہ تمہاری بیٹیوں کے کام آئے گا، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا کہ تمہیں میری بیٹیوں کے بارے میں فقر و محتاجی کا خوف و ڈر ہے، آپ کو

یہ خوف نہیں ہونا چاہئے کیونکہ میں نے اپنی بیٹیوں کو یہ حکم دے رکھا ہے کہ وہ روزانہ سورۂ واقعہ پڑھا کریں (کبھی بھی فقر و فاقہ نہیں ہوگا) کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے ''جو بھی روزانہ سورۂ واقعہ کو پڑھے گا اس کو کبھی (فقر و) فاقہ سے دو چار ہونا نہیں پڑے گا، (حضرتِ عثمانؓ نے جو یہ وظیفہ والی بات کہی تھی اُس کی وجہ یہ تھی کہ دو سال سے حضرت عثمانؓ نے ان کا وظیفہ بند کر دیا تھا، اور بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ انہوں نے خود ہی اپنا وظیفہ لینا بند کر دیا تھا، بہر حال جب ان کی وفات ہوگئی تو حضرت عثمانؓ نے ان کا ماقبی وظیفہ حضرتِ زبیرؓ کے پاس بھجوا دیا تھا اور انہوں نے حضرتِ عبداللہ بن مسعودؓ کے ورثہ کو پہونچوا دیا تھا).

بہر حال یہ نوجوانی میں چھٹے نمبر پر مسلمان ہونے والے، خادمِ رسول ﷺ، جنگِ بدر سے لیکر تمام غزوات میں شرکت کرنے والے، آپ ﷺ کی وفات کے بعد بڑی بڑی جنگوں میں حصہ لینے والے، اہلِ کوفہ و دیگر اہلِ اسلام کے معلّم و استاذ، بہت بڑے فقیہِ اسلام، عالمِ قرآن و سنت، نامۂ اعمال کے ترازوں میں اُحد پہاڑ سے بھاری اور زیادہ وزنی، شب بیدار، آپ ﷺ کی زبانی دنیا ہی میں جنت کی بشارت پانے والے نبیِ کریم ﷺ سے چال وڈھال میں بہت زیادہ مشابہت رکھنے والے، اور آپ ﷺ کے نہایت چہیتے صحابی (عبد اللہ بن مسعودؓ) حضرت عثمانؓ کا حکم ملنے پر کوفہ چھوڑ کر مدینہ منورہ تشریف لے آئے اور اپنے مخدوم ﷺ کے اِسی مبارک شہر میں

ساٹھ سال سے کچھ زیادہ کی عمر پاکر ۳۲ھ یا ۳۳ھ میں اس دارِ فانی سے کوچ کر گئے اور انتقال فرما گئے، اور انکے جنازہ کی نماز حضرت عثمانؓ نے پڑھائی، اور ایک قول یہ ہے کہ حضرت عمّار بن یاسرؓ نے اور ایک قول کے مطابق حضرت زبیرؓ نے، اور ان کی وصیت کے مطابق ان کی تدفین رات میں کی گئی، اور جب ان کے انتقال کی خبر حضرت ابودرداءؓ کو پہونچی تو انہوں نے فرمایا کہ ماترك بعده مثله یعنی اپنے بعد اپنے جیسا چھوڑ کر نہیں گئے. (واللہ أعلم بالصواب)

(تشریح حدیث نمبر ۴۹)

(عن عبد اللہ بن مسعودؓ) اِس کو دیکھ کر ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ اس فصل کی تمام حدیثوں کو تو واؤ حرفِ عطف کے ساتھ شروع کیا گیا ہے مثلا لکھا گیا ہے وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَؓ لیکن اس حدیث کو بغیر حرفِ عطف واؤ کے لکھا گیا ہے تو ایسا کیوں کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بلکہ یہ کہئے کہ ہر ایک فصل کی پہلی حدیث معطوف علیہ ہوتی ہے اور اُس کے بعد آنے والی تمام احادیث کا عطف اُس پر ہوتا ہے (یعنی معطوف ہوتی ہیں) اور حرفِ عطف معطوف پر آتا ہے نہ کہ معطوف علیہ پر اس لئے ہر ایک فصل کی پہلی حدیث کو بغیر حرفِ عطف واؤ کے لکھا گیا ہے اور اُس کے بعد آنے والی تمام احادیث کو حرفِ عطف واؤ کے ساتھ لکھا گیا ہے.

(قال قال رجل يارسولَ الله أي الذنب أكبر عند الله) اس میں جو پہلا قال ہے اُس کی ضمیرِ فاعل ھو کا مرجع ہیں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور اس عبارت میں جو رجل ہے قسطلانیؒ نے واضح کیا ہے کہ اِس کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے کنایۃً استعمال کیا ہے کیونکہ یہ رجل (سوال کرنے اور پوچھنے والے) خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہی ہیں، کیونکہ کتاب الحدود کے باب نمبر (۲۰) یعنی باب اِثم الزناة میں یہی حدیث بخاری شریف میں فتح الباری کی ترقیم کے مطابق حدیث نمبر (۶۸۱۱) کے تحت موجود ہے اور اُس میں صاف صاف ہے کہ قلت یارسولَ اللہ ﷺ الخ یعنی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ خود کہہ رہے ہیں کہ مَیں نے آپ ﷺ سے عرض کیا اور پوچھا الی آخرہ، یارسولَ اللہ اس میں یاء حرفِ ندا ہے اور رَسُولَ اللہ منادیٰ مضاف ہے اس لئے اس کے پہلے جزء یعنی رسول مضاف کو منصوب پڑھیں گے اور دوسرے جزء یعنی لفظِ اللّٰہ کو مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور پڑھا جائے گا کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ منادیٰ مضاف منصوب پڑھا جاتا ہے اور مضاف الیہ مجرور پڑھا جاتا ہے، اور حرفِ ندا اپنے منادیٰ سے ملکر ندا کہلاتا ہے اور اُس کے بعد آنے والا جملہ جوابِ ندا، اور ندا و جوابِ ندا ملکر جملہ ندائیہ کہلاتا ہے، اس لئے کہیں گے کہ یارسول اللہ نِدا ہے اور اس کے بعد أي الذنب الخ جوابِ ندا ہے اور دونوں ملکر جملہ ندائیہ محلًّا منصوب ہے کیونکہ یا تو یہ جملہ ندائیہ مفعول ہے قال کا یا مقولہ ہے اور دونوں ہی باتیں محلِّ نصب کی علامت

ہیں،أيّ الـذنـب (کونسا گناہ)اس میں جو أي ہے یہ مرفوع پڑھا جائے گا کیونکہ مبتدا ہے اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ أيّ بفتح الھمزہ وتشدید الیاء ہے اور أيّ مختلف معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی اس کے مواقعِ استعمال مختلف ہیں (۱) شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اس صورت میں دو فعلوں کو مجزوم کرتا ہے جیسے ’’أَيّاً تَضرِبْ أَضْرِبْ‘‘(جس کو تو مارے گا میں ماروں گا) اور جیسے ’’اَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَاعُدْوَانَ عَلَيَّ‘‘ میں ہے (۲) أيّ کبھی استفہام کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے أَيُّكُمْ أَتَى (تم میں سے کون آیا) اور جیسے ’’أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖ اِيْمَاناً‘‘ میں ہے (۳) کبھی موصولہ ہوتا ہے یعنی اسمِ موصول کے معنی میں ہوتا ہے جیسے سَلِّمْ عَلٰى أَيِّهِمْ أَفْضَلُ (اُن میں سے جو افضل ہے اس کو سلام کر) اور جیسے ’’ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيْعَةٍ اَيُّهُمْ اَشَدُّ عَلَى الرَّحْمٰنِ عِتِيّاً‘‘ میں ہے (۴) اور کبھی أي کمال کے معنی پر دلالت کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اس صورت میں نکرہ کی صفت واقع ہوتا ہے جیسے محمد رجلٌ أَيُّ رجلٍ یعنی محمد بہت کامل آدمی ہے (۵) اور کبھی معرّف باللام منادیٰ پر حرفِ ندا یاء کے بعد مخاطب کو متنبہ کرنے کے لئے آتا ہے جیسے یاأَيُّها الرَّجُلُ.

بہر حال أيّ الـذنـب میں أيّ استفہام کے لئے ہے اور اِسی لئے أيُّ الـذنـب کا ترجمہ ہو رہا ہے کونسا گناہ اور اس کے بعد جو الذّنب ہے یہ مضاف الیہ ہے اور اِسی لئے مجرور ہے اور یہ ذال کے فتحہ اور نون کے سکون کے ساتھ ہے معنی ہیں گناہ اور اس کی جمع

ہے ذُنُوبٌ اور جمع الجمع ہے ذُنُوبَات، صاحبِ لغات القرآن نے گناہ کو ذَنب کہنے کی وجہ بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ اصل میں ذَنْبٌ کے معنی ہیں کسی چیز کی دُم پکڑنا، اور دُم کے اعتبار سے ہی اس کا استعمال ہر اُس فعل کے متعلق ہوتا ہے جس کا انجام برا ہو اور اِسی وجہ سے برے انجام کا نام ذَنْب ہے اور چونکہ گناہ کا انجام برا ہے اس لئے گناہ کو ذَنب کہا جاتا ہے، خیال رہے کہ ذَنْب بمعنی گناہ میں نون کا سکون قابلِ لحاظ ہے کیونکہ اگر سکون کی بجائے نون کا فتحہ پڑھ دیا جائے یعنی ذَنَبٌ پڑھا جائے تو دوسرے معنی ہوتے ہیں مثلاً ذَنَبُ الْعَقْرَب بچھو کا ڈنک، ذَنَبُ السَّوْطِ کوڑے کا کنارہ وغیرہ، بہرحال أيُّ الذنب مرکب اضافی ہو کر مبتدا ہے یا خبرِ مقدم ہے اور اس کے بعد جو أَكْبَرُ ہے یہ اپنے مابعد یعنی عِند اللہ ظرف سے ملکر مبتدا مؤخر ہے یا خبر ہے اور اسی وجہ سے مرفوع ہے.

(قال أن تدعو للّٰہ نداً وھو خلقک) یعنی آپ ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ تم کسی کو اللہ کا ہمسر اور شریک بناؤ حالانکہ وہ تمہارا خالق اور پیدا کرنے والا ہے، اس عبارت کے اندر جو أَن تدعو للّٰہ ہے یہ بخاری شریف، مسلم شریف ان کی شروحات اور مشکاۃ المصابیح کی شروحات میں تو اسی طرح مکتوب ہے یعنی تَدْعُو واحد مذکر حاضر کا صیغہ اور اُس کے بعد لِلّٰہ ہے لیکن ہمارے یہاں رائج مشکاۃ شریف کے نسخہ میں أَن تدعوا ہے یعنی لِلّٰہ سے پہلے الف بھی مکتوب ہے جس کا بظاہر مطلب یہ نکلتا ہے کہ یہ تثنیہ کا صیغہ ہے اور اس کے آخر سے

أَنْ مصدر یہ ناصبہ کی وجہ سے نونِ اعرابی گرا ہوا ہے، لیکن اس کا تثنیہ ہونا میری سمجھ میں تو آنہ سکا اور نہ ہی معنی کے اعتبار سے تثنیہ ہونا صحیح معلوم ہو رہا ہے لہذا یہی کہنا پڑے گا کہ یہ الف غلط لکھا ہوا ہے، لیکن پھر بھی آپ سے درخواست ہے کہ اگر اس کی کوئی تاویل آپ کے ذہن میں ہو تو مجھے بھی مطلع فرمادیں، بہر حال یہ یعنی أَنْ تدعَو الخ جملہ بتاویل مصدر ہو کر خبر ہے مبتدا محذوف ھُو کی یعنی وہ بڑا گناہ یہ ہے کہ الیٰ آخرہ، اور تدّعو کے معنی بتاتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے أي تجعل یعنی قرار دے اور بنائے تو اللہ کا ہمسر اور شریک کسی کو شاید قاریؒ اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ تو چاہے زبان سے بول کر کسی کو اللہ کا ہمسر و شریک بنائے، چاہے دل میں سوچ کر اور چاہے اپنے کسی عمل کے ذریعہ بہر شکل یہ گناہ سب سے بڑا گناہ ہے، اور نِـدّاً منصوب ہے تـدّعـو کا مفعول ہونے کی وجہ سے، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہ نُون کے کسرہ اور دال کی تشدید کے ساتھ ہے اور اس کے معنی ہیں مِثل اور نظیر اور اس کی جمع آتی ہے أَنْداد، اور نَدِیْد بھی اِسی معنی یعنی نظیر اور مِثل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، خیال رہے کہ نِدّاً کو بکسر النون پڑھنا بہت اہم ہے کیونکہ اگر اس کو بفتح النون پڑھ دیا جائے تو معنی ہوں گے ٹیلہ اور بلند پشتہ، اور طیبیؒ نے لکھا ہے کہ نِدّ کے معنی ہیں کسی چیز کی ایسی مِثل و نظیر جو اس کی مخالف ہو اور اُس کی ضد ہو، اور بحوالۂ راغبؒ لکھا ہے کہ نِدّ کے معنی ہیں مقابل و برابر اور نِدّ الشيء کا مطلب ہوتا ہے وہ جو کسی شئے کی ذات و جوہر میں شریک ہو اور

نِدٌّ اور مِثل میں یہ فرق ہے کہ مِثل عام ہے اور نِدٌّ خاص ہے یعنی مِثل کا استعمال ہر قسم کی شرکت کے موقعہ پر ہوسکتا ہے لیکن نِدّ کا استعمال صرف ذاتی اور جوہری شرکت ہی کے بارے میں ہوتا ہے، بہر حال اس معنی کر یہ کہیں گے کہ نِدٌّ کے معنی ہیں ضد اور مقابِل اور ضدّین و متقابلین میں سے صرف ایک ہی کا وجود ہوسکتا ہے دونوں کا اجتماع محال ہے اس لئے اللہ کا ہمسر و شریک کوئی نہیں ہوسکتا یہ بلکل محال و ناممکن ہے اور جو ایسا کہے، سوچے یا اپنے عمل سے ظاہر کرے تو وہ سب سے بڑے گناہ کا مرتکب کہلائے گا.

"**وهو خلقک**" اس میں جو واؤ ہے یہ حالیہ ہے اور اس کے یہاں لانے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا مابعد جو حال بن رہا ہے وہ جملہ اسمیہ ہے اور جملہ اسمیہ کے حال بننے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں واؤ حالیہ کا استعمال ہو، اور یہ جملہ کس سے حال ہے یعنی ذوالحال کون ہے تو قاریؒ نے لکھا ہے کہ یہ جملہ لِلّٰہِ میں جو لفظِ اللّٰہ ہے اُس سے بھی حال بن سکتا ہے اور أن تدعو میں جو ضمیرِ فاعل ہے اُس سے بھی حال ہوسکتا ہے، اور اگر ذہن میں یہ بات آئے کہ حال تو نکرہ ہوتا ہے پھر یہ یعنی هو خلقك حال کیسے بن سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جملہ نکرہ ہی کے حکم میں ہوتا ہے اس لئے اس کے حال بننے میں کوئی اشکال نہیں ہے، اور "هو خلقك" میں هو مبتدا ہے اور خلقك فعل وفاعل اور مفعول ضمیرِ خطاب کاف سے مل کر جملہ فعلیہ خبر یہ ماضویہ ہوکر خبر ہے هو مبتدا کی اسی لئے کہا جائے گا کہ جملہ خلقك محلِّ رفع میں ہے اور هو مبتدا اپنی خبر جملہ

مرفوعہ محلاً خلقك سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر محلِّ نصب میں ہے کیونکہ حال ہے اور حال منصوب ہوتا ہے اور جملہ پر نصب محلّی ہوتا ہے۔

قاریؒ نے لکھا ہے کہ ”وهو خلقك“ فرما کر آپ ﷺ نے اس طرف اشارہ کیا ہے اور اس بات کی دلیل وعلت بیان کی ہے کہ رَب اور معبود قرار دئے جانے کے لائق صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے کیونکہ اُس نے تمہیں پیدا کیا ہے، یا اس جملہ میں آپ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی اُس امتیازی صفت اور وصف کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں وہ اکیلا ہے اور جس کی وجہ سے وہی اِلٰہ اور معبود بننے کے لائق ہے کیونکہ تخلیق، پیدا کرنا صرف اُسی کی صفت ہے اس لئے معبود اور اِلٰہ وہی ہوسکتا ہے اُس کے علاوہ کوئی اور نہیں ہوسکتا، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس جملہ یعنی هو خلقك کے ذریعہ نِــدّ یعنی مثل ونظیر کے ضعف اور کمزوری کو بتایا ہو یعنی مطلب یہ ہو کہ تم اللہ کے لئے نِدّ (مثل ونظیر) قرار دے رہے ہو حالانکہ وہ نِدّ ایسا ضعیف وکمزور ہے جس نے نہ تو تم کو پیدا کیا اور نہ ہی تمہارے علاوہ کسی اور کے پیدا کرنے پر قادر ہے کیونکہ تم کو پیدا کرنے والا بلکہ ہر ایک شئے کا خالق (پیدا کرنے والا) تو تمہارے اس نِــدّ (مثل ونظیر) قرار دئے ہوئے کے علاوہ کوئی اور ہی ہے اور وہ ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کی ذات، لہذا بڑی بے عقلی کی بات ہے کہ تم اتنے کمزور وضعیف کو اللہ تعالیٰ کا نِــدّ (مثل ونظیر) قرار دے رہے ہو، بہرحال آپ ﷺ کے فرمان أن تدعو لله ندًا وهو خلقك

کا مطلب ومفہوم یہ ہے کہ سب سے بڑا گناہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھیرانا ہے.

یہاں پر اگر ذہن میں یہ بات آئے کہ اللہ کے لئے نِـدّ یعنی مثل ونظیر قرار دینا سب سے بڑا گناہ ہے تو پھر کفر اِس سے چھوٹا ہوگا یعنی اس حدیث کو رُو سے کفر کو سب سے بڑا گناہ نہیں کہا جاسکتا جبکہ حقیقت یہ ہے کہ گناہوں میں سب سے بڑا گناہ کفر ہی ہے؟ تو اس کا جواب قاریؒ کی تشریح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر أن تدعو للہ نداً سے کفر ہی مراد ہے یعنی سب سے بڑا گناہ کفر ہی ہے اور اللہ تعالیٰ کے لئے نِـدّ (مثل ونظیر) قرار دینا کفر ہی کا دوسرا نام ہے، اور نِـدّ قرار دینے سے کفر مراد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اِسی حدیث شریف میں جو اس کے بعد ثـم أيّ ہے اس کی تشریح تقریباً تمام ہی شراحِ مشکاۃ شریف، بخاری شریف اور مسلم شریف نے یہ لکھی ہے "أی ثم أیّ شیءٍ من الذنوب أکبر بعد الکفر" یعنی کفر کے بعد کونسا گناہ سب سے بڑا ہے.

(ایک اعتراض وجواب)

دورانِ درس ایک طالبِ علم نے اس حدیث شریف کی عبارت پڑھتے ہوئے مجھ سے پوچھا کہ ہم نے قاعدہ پڑھا ہے کہ جب کسی فعل میں لام کلمہ کی جگہ پر ضمہ کے بعد واؤ یا کسرہ کے بعد یاء آئے گا تو اُس کو ساکن کرکے پڑھا جائے گا پھر یہاں پر یعنی

أَنْ تدعُوَ میں واؤ کے لام کلمہ میں ضمہ کے بعد واقع ہونے کے باوجود اس کو مفتوح کیوں پڑھا جا رہا ہے اور ساکن کیوں نہیں پڑھا جا رہا، ہوسکتا ہے آپ کے ذہن میں بھی یہ اشکال آئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں قاعدہ تو یہی ہے لیکن ذرا سی یہ بات اور ذہن میں رکھ لیجئے کہ یہ واؤ اور یاء کو ساکن کرنے والی بات اور قاعدہ جب ہے جب اِن پر ضمہ کی حرکت ہو اور یہاں پر أَنْ تدعُوَ میں واؤ لام کلمہ میں بھی ہے اور ضمہ کے بعد بھی ہے لیکن اس پر جو حرکت ہے وہ فتحہ کی ہے یعنی یہ أَنْ مصدر یہ ناصبہ کی وجہ سے منصوب بحرکۃ الفتحہ ہے اس لئے اس کو ساکن نہیں پڑھا جا رہا، اصل میں ساکن کر کے پڑھنے کی وجہ ہے ثقل کو ختم کرنا اور تخفیف پیدا کرنا اور ثقل ہوتا ہے اُس وقت جب واؤ سے پہلے حرف پر ضمہ ہو اور واؤ پر بھی ضمہ ہو اس لئے مضموم ہونے کے وقت واؤ کو ساکن کر کے پڑھتے ہیں اور جب واؤ پر فتحہ ہوتا ہے تو کوئی ثقل نہیں ہوتا اس لئے ساکن کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی بلکل ایسے ہی أَنْ تدعُوَ میں بھی ساکن کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور بلا ضرورت کسی کام کو کرنے سے کیا فائدہ اس لئے أَنْ تدعُوَ میں واؤ کو ساکن نہ کر کے متحرک بحرکۃ الفتحہ ہی پڑھیں گے.

(قال ثم أيٌّ) اس میں جو قالَ ہے اس کی ضمیرِ فاعل ھُوَ کا مرجع ہے وہی رجل جنہوں نے پہلا سوال کیا تھا یعنی بصراحت قسطلانیؒ اس کا مرجع ہیں عبداللہ بن مسعودؓ، اور اس میں جو ثُمَّ ہے یہ بضم الثاء وتشدید المیم المفتوحہ حرفِ عطف ہے اور اس کے معنی

ہیں ''پھر'' اور یہ حرفِ عطف ثُــــمَّ مابعد کے ماقبل سے متاخر ہونے، بعد میں ہونے پر دلالت کرتا ہے، کبھی بالذات متاخر اور بعد میں ہونے پر، کبھی وضع کے لحاظ اور اعتبار سے متأخر وبعد میں ہونے پر اور کبھی مرتبہ اور رتبہ کے اعتبار سے متاخر اور بعد میں ہونے پر، یہاں پر ثم أيٌّ میں اسی تیسرے والے یعنی رتبہ اور مرتبہ کے اعتبار سے متأخر وبعد میں ہونے والے معنی پر دلالت کرنے کے لئے مستعمل ہے، یعنی مطلب یہ ہے کہ پھر اس کے بعد یعنی کفر کے بعد از روئے مرتبہ ورتبہ کس گناہ کا نمبر ہے یعنی کفر سے ہلکا اور کفر کے علاوہ تمام گناہوں سے بھاری اور بڑا گناہ کونسا ہے، اور اس میں یعنی ثم أيٌّ میں جو أيٌّ ہے اس کے بارے میں قاریؒ نے لکھا ہے کہ یہ یہاں پر استفہامیہ ہے اور بفتح الہمزہ وتشدید الیاء ہے اور منوّن ہے اور اِس پر جو تنوین ہے وہ تنونِ عوض ہے یعنی مضاف الیہ کے عوض اور بدلہ میں ہے اور یہ یعنی أيٌّ مرفوع ہے کیونکہ مبتدا ہے، اور جِس مضاف الیہ کے عوض اِس پر تنوین ہے وہ ہے الذنب کیونکہ اِس ثم أيٌّ کا مطلب ہے ثم أيُّ شَيْءٍ من الذنوب أكبر بعد الكفر، قاریؒ کی پیش کردہ اس تقدیری اور محذوف عبارت کے بعد یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ أيٌّ مبتدا مرفوع کی خبرِ محذوف أكبر بعد الكفر ہے، یا أيٌّ خبرِ مرفوع کی مبتدا محذوف أكبر بعد الكفر ہے.

قاریؒ نے یہاں پر ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ حالتِ وقف میں أيٌّ کی تنوین کو حذف کردیا جاتا ہے اور اس کو سکون کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، اور صاحبِ لسان العرب

نے أيّ کی تفصیل نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عرب أيّ کا تثنیہ أيّـان اور جمع أيّـون استعمال کرتے ہیں اسی طرح اس کا مؤنث أيَّةٌ، أيَّتَـان اور أيّات استعمال ہوتا ہے، اور جب اس کی اضافت اسمِ ظاہر کی طرف ہوتی ہے تو یہ مذکر اور واحد استعمال ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے أيّ الرجُلَيْنِ، أيّ المرأتَيْنِ، أيّ الرجال اور أيّ النساء اور جب ضمیرِ مؤنث کی طرف اضافت کرتے ہیں تو اِس کو مذکر اور مؤنث دونوں طرح استعمال کرتے ہیں (یعنی مثلاً دو عورتوں کے بارے میں سوال کرنے کے وقت) أيَّتُهُمَا اور أيُّهُمَا دونوں طرح سے استعمال کیا جاتا ہے، اور نِدا کے وقت مؤنث کے لئے مؤنث اور مذکر کے لئے مذکر مگر واحد استعمال ہوتا ہے جیسے أيُّها الرجل، أيَّتُهَا المرأة اور أيُّها النَّاس کہا جاتا ہے (مزید تفصیلات کے لئے لسان العرب میں لفظِ أيٍّ کی صرفی بحث کا مطالعہ کریں).

بہرحال قاریؒ نے جو یہ بات لکھی ہے کہ حالتِ وقف میں أيّ کی تنوین کو حذف کرکے اُس پر بالسکون وقف کیا جائے گا، قسطلانیؒ نے اس کے خلاف لکھا ہے چنانچہ بحوالۂ زرکشیؒ لکھا ہے کہ ثم أيٌّ میں أيّ کو ابن الخشاب کے قول کے مطابق بلکہ ہر فطرتِ سلیمہ رکھنے والے شخص کے خیال میں اس کو حالتِ وصل اور وقف دونوں میں تنوین اور تشدید کے ساتھ پڑھا جائے گا کیونکہ اگر اس کی تنوین کو حذف کردیا جائے اور سکون کرکے اِس پر وقف ہو تو بہت سی خرابیاں لازم آسکتی ہیں (مثلاً مضاف الیہ

محذوف کا بھی پتہ نہ لگ سکے گا اور اس کے علاوہ اور بھی گڑبڑسی ہو جائے گی).

(قال أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك) اس جملہ میں ولدك مرکب اضافی کے جزءِ اول یعنی ولد کو منصوب پڑھیں گے کیونکہ یہ تقتل کا مفعول ہے اور اس کے بعد جو خشية ہے اس کو بھی منصوب پڑھیں گے کیونکہ یہ اُسی تقتل کا مفعول لہ ہے اور اس کے بعد جو أن يطعم معك ہے یہ جملہ بتاویلِ مصدر ہو کر محلِّ جر میں ہے کیونکہ خشية کا مضاف الیہ ہے، اور خشية چونکہ مضاف ہے اس لئے اس پر نصب بالفتحہ یعنی بدون تنوین پڑھیں گے کیونکہ مضاف پر تنوین پڑھنا جائز نہیں ہے، اور یطعم کے بارے میں نوویؒ نے لکھا ہے کہ یہ بفتح الیاء والعین ہے یعنی یہ بابِ سمع سے صیغۂ واحد مذکر غائب بروزن یَسْمَعُ ہے اور طَعِمَ از سمع طَعْماً و طَعَاماً کے معنی ہیں کھانا، خیال رہے کہ اس کو سَمِعَ سے ماننا نہایت اہم ہے کیونکہ جب یہ فَتَحَ سے آتا ہے تو معنی ہوتے ہیں آسودہ ہونا، اور تَقْتُلَ فعل وفاعل، مفعول بہ اور مفعول لہ سے مل کر جملہ فعلیہ مضارعیہ ہونے کے بعد بتاویلِ مصدر ہو کر خبر ہے مبتدا محذوف أكبر الذنوب بعد الكفر کی، لہذا مذکورہ بالا تشریح کے مطابق اب اس پورے جملہ کا مطلب وترجمہ اس طرح کریں گے کہ ''کفر کے بعد سب سے بڑا گناہ اولاد کو فقر و فاقہ کے ڈر سے مار ڈالنا ہے''.

(اشکالات وجوابات)

مشکاۃ شریف میں توأن تقتل سے پہلے لفظِ ثُمَّ نہیں ہے لیکن بخاری شریف میں یہ روایت کئی جگہ ہے اوراُن میں سے ایک جگہ کے علاوہ یعنی باب اِثم الزناۃ کے علاوہ جہاں جہاں بھی ہے ہر جگہ اِس سے پہلے ثُمَّ حرفِ عطف موجود ہے اسی طرح مسلم شریف میں بھی، نیز مشکاۃ شریف میں یا بخاری شریف میں ایک جگہ أن تقتل سے پہلے ثُمَّ نہیں ہے اس سے بھی مندرجہ ذیل اشکال پر کوئی فرق نہیں پڑتا یعنی اعتراض پھر بھی ہوتا ہے کیونکہ سائل کے سوال میں تو بخاری شریف میں ہر جگہ اسی طرح مسلم شریف اور مشکاۃ شریف میں بھی ثم حرفِ عطف موجود ہے، بہرحال شراح حضرات نے یہاں پراشکال یہ اٹھایا ہے کہ ثُمَّ تراخیِ زمان اور تراخی فی الرتبۃ والمکان کے لئے آتا ہے، یہاں پر یعنی ان گناہوں کے دمیان تراخیِ زمان کا تو تصور ہی نہیں کیا جاسکتا، اوراسی طرح تراخی فی الرتبۃ والمکان بھی یہاں ناممکن ہے کیونکہ ثُمَّ جب تراخیِ رتبہ ومکان کے لئے ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ثُمَّ کا ماقبل یعنی معطوف علیہ کم درجہ وکم رتبہ کا ہے اوراس کا مابعد یعنی معطوف اعلی مرتبہ اور بڑے درجہ کا ہے، اور یہاں پر بلکل الٹا ہے یعنی ثُمَّ کا ماقبل یعنی معطوف علیہ کفرؔ اعلیٰ مرتبہ اور بڑے درجہ کا بلکہ سب سے بڑے درجہ کا ہے کیونکہ سب سے بڑا گناہ وہی ہے

اوراس کا مابعد یعنی معطوف (فقر و فاقہ کے ڈر سے قتلِ اولاد) اُس سے کم درجہ کا ہے تو پھر اس پر ثُـمَّ کا استعمال کیونکر صحیح ہے؟ تو اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے زیادہ تر شراح حضرات نے یہ بات لکھی ہے کہ ثُمَّ تین طرح کی تراخی کے لئے آتا ہے دو تو وہی جو آپ نے بیان کیں اور تیسری تراخی جس کے لئے ثُمَّ آتا ہے وہ ہے تراخی فی الاِخبار یہاں پر اِسی تیسری تراخی یعنی تراخی فی الاِخبار ہی کے لئے ہے یعنی گویا سائل نے یہ کہا ہے أخبِرُنی عن أوجب مایھمنی السوال عنه من الذنوب ثم الأوجب فالأوجب یعنی مجھے سب سے پہلے تو اُس گناہ کو بتایئے جسکے بارے میں سب سے پہلے پوچھنا ضروری ہے اور پھر اُس گناہ کو بتایئے جس کا معلوم کرنا میرے لئے اسکے بعد ضروری ہے الی آخرہ.

قاریؒ نے اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے ایک اور بات لکھی ہے انہوں نے کہا ہے کہ زیادہ بہتر اور واضح اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ہم یوں کہیں کہ ثُمَّ یہاں پر اپنے مشہور دو معانی یعنی تراخیِ زمان اور تراخیِ رتبہ میں سے ہی ایک معنی کے لئے ہے یعنی تراخیِ رتبہ کے معنی کے لئے اور رہی یہ بات کہ ثم کے اس معنی میں ہونے کے لئے معطوف کا معطوف علیہ سے بڑے رتبہ اور بڑے درجہ کا ہونا ضروری ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی اس کا اُلٹا بھی ہوتا ہے یعنی ثُـمَّ کے معطوف کا درجہ اس کے معطوف علیہ سے کم بھی ہوتا ہے اور یہ محض کہنے کی بات نہیں ہے بلکہ اس کی بہت سی نظیریں ہیں

مثلاً ایک حدیث ہے "أشد الناس بلاءً الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل" دیکھئے اس حدیث شریف میں ثُمَّ تراخیِ رتبہ ودرجہ ہی کے لئے ہے اور معطوف بها، معطوف علیه سے کم درجہ اور کم مرتبہ کا ہے، لہذا یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ موجودہ حدیث یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۴۹) میں بھی ثُمَّ تراخیِ رتبہ ودرجہ کیلئے.

ایک دوسرا اشکال واعتراض شراح حضرات نے یہاں پر یہ بھی لکھا ہے کہ حدیث شریف کے اس جملہ "أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك" سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ اولاد کو اِس ڈر سے قتل کر دینا کہ ان کے مصاریف اور رزق کا بار اٹھانا پڑے گا "أكبر الذنوب" یعنی سب سے بڑا گناہ ہے، تو پھر اس سے پہلے جو ذکر کیا گیا یعنی شرک تو اُس کو سب سے بڑا گناہ کیوں کہا گیا؟ تو اس کا جواب دیتے ہوئے نوویؒ نے لکھا ہے کہ سب سے بڑا گناہ تو شرک ہی ہے اور اس کے علاوہ گناہوں کو جہاں جہاں اور جن جن احادیث میں أكبر الذنوب (سب سے بڑا گناہ) کہا گیا ہے اُس کا مطلب ہے أي من أكبر الكبائر ومن أكبر الذنوب، جیسے کہ بہت سے ایسے اعمال کو أفضل الأعمال کہا گیا ہے جو أفضل الأعمال (سب سے افضل عمل) نہیں ہیں، یعنی جس طرح أفضل الأعمال کا مطلب مِن أفضل الأعمال (افضل اعمال میں سے یہ بھی ہے) لیا گیا ہے اسی طریقہ سے شرک کے علاوہ جن جن گناہوں کو بھی جن جن مواقع واحادیث میں أكبر الكبائر یا أكبر الذنوب کہا گیا ہے وہاں پر اس کا

مطلب من أكبر الكبائر اور من أكبر الذنوب (بڑے گناہوں میں سے یہ بھی ہے) لیا جائے گا، اور اگر لفظِ ثـمّ پر قاریؒ کی بیان کردہ توجیہ کے مطابق (یعنی ثم تراخیِ رتبہ تنزّلاً کے لئے بھی آتا ہے کے مطابق) غور کرلیا جائے تب بھی یہ اشکال ختم ہوجائے گا کیونکہ ان کی تشریح کے اعتبار سے ثـمّ کا مطلب یہ ہے کہ اُس کے بعد یعنی شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ کونسا ہے.

ایک اشکال اسی جملہ یعنی "أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك" پر یہ بھی کیا جاسکتا ہے کہ اس جملہ سے تو یہ معلوم ہورہا ہے کہ اگر مصاریف واخراجات کے بار اور بوجھ کی وجہ سے اولاد کو قتل کرے تو ہی گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہوگا اور اگر ویسے ہی قتل کر دیتا ہے یا اولاد کے علاوہ کسی اور مسلمان کو قتل کرتا ہے تو مرتکبِ کبیرہ نہیں ہوگا جبکہ حقیقت یہ ہے کہ ہر شکل میں مرتکبِ کبیرہ ہوگا؟ تو اس کا جواب شیخ طیبیؒ نے یہ دیا ہے کہ اِس جملہ کا مطلب وہ نہیں ہے جو آپ سمجھ رہے ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں تو شک ہی نہیں اور کوئی اختلاف ہی نہیں کہ شـرْك کے بعد کسی بھی مسلمان کا ناحق قتل کرنا سب سے بڑا گناہ ہے اور مطلق قتلِ اولاد بھی بڑے گناہوں میں سے ہے نیز مصاریف واخراجات برداشت کرنے کے ڈر سے اولاد کو قتل کرنا بھی بڑے گناہوں میں سے ہے.

قاریؒ نے اِسی بات کو اس انداز میں کہا ہے کہ کسی بھی مسلمان کو ناحق قتل کرنا

شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ ہے اور اِس سب سے بڑے گناہ کی بہت بری اور خراب قِسم ہے رشتہ دار اور قرابت دار کو قتل کرنا اور اس سے بھی بُری اور سب سے بھیانک قسم ہے اولاد کو مصاریف واخراجات کے بارے ڈر کر قتل کرنا کیونکہ اس قسم اور اس شکل میں ناحق قتلِ نفسِ مُحرَّمہ بھی پایا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ کی رزّاقیت پر یقین نہ ہونا اور اللہ تعالیٰ پر توکل واعتماد نہ کرنا بھی موجود ہے یعنی اس گناہ میں کئی کئی گناہ موجود ہیں اس لئے اس گناہ کو یعنی اولاد کو فقر وفاقہ کے ڈر سے قتل کر دینے کو شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ کہے جانے پر کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے.

اور علامہ عینیؒ نے یہ جواب لکھا ہے کہ بات آپ کی ہی بلکل صحیح ہے کہ شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ مطلق کسی بھی مسلمان کو ناحق قتل کرنا ہے اب یہ جو اولاد کی قید یا فقر وفاقہ کے ڈر کی قید ہے یہ محض اتفاقی ہے (یعنی چونکہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ اکثر اس فقر وفاقہ کے ڈر سے اولاد کو قتل کر دیا کرتے تھے اس لئے آپ ﷺ نے محض غالب احوال کا اعتبار کرتے ہوئے ان قُیود کا ذکر فرما دیا ہے نہ کہ بہ ارادۂ قیود).

یا یہ کہلو کہ اولاد کو فقر وفاقہ کے ڈر سے قتل کرنا ہی شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ ہے جیسا کہ اس حدیث شریف سے معلوم ہو رہا ہے اور کیوں ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرک بھی ہے اور قتل بھی ہے کیونکہ جو شخص اولاد کو فقر وفاقہ کے ڈر سے قتل کرتا ہے اس کا مطلب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے رزّاق ہونے کا انکار کرتا ہے یا کم سے کم اُس

میں شک کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی رزّاقیت کا انکار تو ظاہر ہے شرک ہے اور کفر ہے اس لئے گویا اُس نے شرک بھی کیا اور ناحق قتلِ نفسِ مسلم بھی کیا اس لئے یہ گناہ تو شرک سے بھی بڑا گناہ ہوگیا، لیکن چونکہ یہ بھی امکان ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی رزاقیت کے انکار کی وجہ سے اولاد کو قتل نہیں کرتا بلکہ محض ضعفِ اعتقاد اور اُس کی ذات پر عدمِ توکل واعتماد کی وجہ سے قتل کرتا ہے اس لئے کہا گیا کہ شــــرك کے بعد سب سے بڑا گناہ اولاد کو اس کے ڈر سے قتل کر دینا ہے کہ اس کے مصاریف واخراجات کی وجہ سے فقر وفاقہ کی نوبت آجائے گی.

(قتلِ اولاد سنگین جرم ہے)

حضرت مولانا نسیم احمد غازی صاحب نے اپنی کتاب مراۃ الأنوار شرح اردو مشکاۃ الآثار میں لکھا ہے کہ جس طرح اولاد کا والدین کے ساتھ بدسلوکی کرنا اوران کی نافرمانی کرنا سنگین جرم ہے، اسی طرح اولاد کو قتل کرنا بھی سخت ترین قطع رحمی وسنگدلی (کی وجہ سے بہت بڑا گناہ اور سنگین جرم) ہے، زمانۂ جاہلیت میں بے رحمی کی یہ بد ترین رسم تھی کہ وہ سنگدل اپنے ہی ہاتھوں سے اپنی اولاد کو قتل اس لئے کر دیتے تھے کہ ان کو ضروریاتِ زندگی مہیّا کرنے کی مشکلات پیش آئیں گی، خاص طور پر لڑکیوں کو وہ اس لئے بھی زندہ درگور کرتے تھے کہ وہ کسی کو اپنا داماد بنانا عار سمجھتے تھے، اور وہ احمق یہ نہ

سوچتے تھے کہ ہم بھی تو کسی (عورت ولڑکی) کی اولاد اور کسی کے داماد ہیں، قرآنِ مقدس نے بڑی شدت سے اس رسمِ بد کو مٹا کر ان کے اِس بدترین ذہنی مرض کا علاج کیا، اور بتایا کہ کھلانے پلانے اور روزی پہونچانے کے اصل ذمہ دار حق تعالیٰ ہیں تم نہیں ہو، تم خود بھی اپنے رزق میں اُسی کے محتاج ہو، چنانچہ (سورۂ بنی اسرائیل کی آیت نمبر (۳۱) میں ارشادِ ربّانی ہے "وَلَاتَقْتُلُوْا اَوْلَادَکُمْ خَشْیَةَ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُھُمْ وَاِیَّاکُمْ اِنَّ قَتْلَھُمْ کَانَ خِطْأً کَبِیْراً") اس آیتِ گرامی میں اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ تم اپنی اولاد کو اِفلاس کے اندیشہ سے قتل نہ کرو، ان کو رزق ہم دیتے ہیں اور تم کو بھی، یاد رکھو ان کا قتل کرنا بڑا سنگین جُرم ہے، اس آیتِ شریفہ میں اللہ تعالیٰ نے جہاں یہ بتایا ہے کہ اولاد کو اِفلاس کے ڈر سے قتل کر دینا سنگین جرم ہے وہیں ان کی اس جہالت وحماقت کی تردید ومذمت بھی فرمائی ہے جس کی وجہ سے وہ ایسا کیا کرتے تھے، یعنی زمانۂ جاہلیت میں بہت سے لوگ وقتِ ولادت اپنی اولاد کو خصوصاً لڑکیوں کو اس خوف سے قتل کر ڈالتے تھے کہ ان کے مصاریف کا بار ہم پر پڑے گا، اور یہ ان کی محض حماقت و جہالت تھی اللہ تعالیٰ نے اسی حماقت و جہالت کی تردید کرتے ہوئے فرمایا "کہ روزی دینے والے تم نہیں ہو، ان کو بھی اور تم کو بھی روزی ہم دیتے ہیں" بلکہ اِس آیت میں اولاد کو رزق دینے کا ذکر پہلے کر کے اس طرف بھی اشارہ فرما دیا گیا ہے کہ حق تعالیٰ جس بندہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ اہل وعیال، کمزوروں، غریبوں اور محتاجوں کی

کفالت کررہا ہے، تو اسکو وہ اسی حساب سے عطاء فرماتے ہیں کہ سب کو کافی ہوجائے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے "اِنَّمَا تُنصرونَ وتُرزَقونَ بِضُعَفَائِکُمْ" یعنی تمہارے کمزور طبقہ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ تمہاری مدد فرماتے اور تم کو رزق عطاء فرماتے ہیں.

(اولاد کو نافرمان بنانا بھی اس کا قتل ہے)

قتلِ اولاد کا جرم وگناہ ہونا جو مذکورہ بالا آیتِ شریفہ اور مختلف احدیث میں مذکور ہے وہ تو ظاہر ہی ہے لیکن اگر اور ذرا غور کیا جائے اور گہرائی سے سوچا جائے تو معلوم ہوگا کہ اولاد کو تعلیم وتربیت نہ دینا (جس کے نتیجہ میں وہ حق وباطل میں تمیز کرنے سے محروم اور اپنے مالک ومعبود کی معرفت سے بے بہرہ رہ جائے اور آخرت سے غافل رہ کر بداخلاقیوں، بے حیائیوں اور بداعمالیوں میں گرفتار ہوکر جہنّم رسید ہو جائے) یہ بھی قتلِ اولاد کے جُرم سے کسی طرح کم نہیں ہے، بلکہ اس سے بڑھ کر جرمِ عظیم ہے، کیونکہ جسمانی موت سے روحانی موت زیادہ سخت اور بڑا حادثہ ہے، قرآنِ پاک نے اس شخص کو مردہ قرار دیا ہے جس کو ایمان ومعرفت حاصل نہ ہو چنانچہ فرمایا ہے "اَوَمَنْ کَانَ مَیْتاً فَاَحْیَیْنٰہُ" لہذا جو لوگ اپنی اولاد کے اعمال واخلاق درست کرنے پر توجہ نہیں دیتے، ان کو آزاد چھوڑ دیتے ہیں، یا ایسی غلط تعلیم دلاتے ہیں جس کے نتیجہ میں وہ اسلامی اخلاق واقدار سے بیگانے اور دینِ برحق سے غافل وبے خبر ہو

کر دنیا کے دیوانے بن جاتے ہیں ہیں وہ لوگ ان کو ظاہری وجسمانی قتل کے ذریعہ دنیوی چند روزہ زندگی سے تو محروم نہیں کرتے لیکن ان کی اُخروی، دائمی اور روحانی زندگی تباہ و برباد کر کے ان کو ہمیشہ کی موت مار دیتے ہیں، اس لئے اولاد کو نافرمان بنانا، صحیح تعلیم وتربیت نہ دینا بھی قتلِ اولاد کے جُرم سے کسی طرح کم نہیں ہے.

(چند مسائل)

مسئلہ (۱) یہ تو معلوم ہو چکا کہ بچوں کو زندہ دفن کر دینا یا قتل کر دینا سخت جہالت وحماقت، گناہِ کبیرہ اور جرمِ عظیم ہے، واضح رہے کہ چار ماہ کے بعد کسی حمل کو گرادینا بھی اِسی حکم میں داخل ہے، کیونکہ چوتھے مہینہ حمل میں روح پڑ جاتی ہے اور وہ حمل زندہ انسان کے حکم میں ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص ایسی حاملہ کے پیٹ پر مار دے اور اُس سے بچہ گر جائے تو باجماعِ امت مارنے والے پر اس کی دیت میں غرّہ یعنی ایک غلام یا اس کی قیمت واجب ہوتی ہے، اور اگر پیٹ سے باہر آنے کے وقت وہ زندہ تھا پھر مر گیا تو پوری دیت بڑے آدمی کے برابر واجب ہوتی ہے.

مسئلہ (۲) چار ماہ سے پہلے بھی اسقاطِ حمل اضطراری حالت کے بغیر حرام ہے، مگر پہلی صورت کی بہ نسبت اس میں گناہ کم ہے کیونکہ اس میں زندہ انسان کا قتلِ صریح نہیں ہے.

مسئلہ (۳) کوئی ایسی صورت اختیار کرنا جس سے حمل قرار نہ پائے (جیسے آج کل دنیا میں ضبطِ تولید کے نام سے اس کی سیکڑوں صورتیں رائج ہوگئی ہیں) اس کو بھی رسول اللہ ﷺ نے وَأْدِ خَفِی فرمایا ہے یعنی یہ خفیہ طور پر بچہ کو زندہ در گور کرنا ہے، اور بعض دوسری روایات میں جو عَزْل (یعنی ایسی تدبیر کرنا کہ نطفہ رحم میں نہ جائے) اس پر رسول اللہ ﷺ کی طرف سے جو سکوت یا عدمِ مخالفت منقول ہے، وہ ضرورت کے مواقع کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ بھی اس طرح کہ ہمیشہ کے لئے قطعِ نسل کی صورت نہ بنے، آجکل ضبطِ تولید کے نام سے جو دوائیں یا معالجات کئے جاتے ہیں ان میں بعض ایسے بھی ہیں کہ ہمیشہ کے لئے سلسلۂ نسل ختم ہو جاتا ہے اس طرح کے معالجات ودواؤں کی شرعاً کسی حال میں بھی اجازت نہیں ہے. (واللہ أعلم بالصواب)

(قال أن تزني حليلة جارك) اس جملہ میں جو تزنی ہے یہ اس طرح (یعنی زاء اور نون کے درمیان الف کے بغیر) صرف ہمارے یہاں رائج مشکاۃ شریف کے نسخہ میں ہے اس کے علاوہ مشکاۃ شریف کی شروحات، صحیحین اور ان کی شروحات میں بھی زاء اور نون کے درمیان الف کے ساتھ ہے یعنی تُزَانِيَ ہے، اس اختلاف کی میرے ذہن میں تو یہ وجہ آرہی ہے کہ ہمارے یہاں مشکاۃ شریف کے نسخہ میں غلط ہے اور یہ غلطی کسی کاتب سے سے ہوئی ہے، اگر چہ اس کے علاوہ یہ توجیہ بھی کر سکتے ہیں کہ صاحبِ مصابیح کو ان کے شیخ نے جب حدیث سنائی ہو تو تزنی ہی سنایا ہو اور یہ

ممکن ہے کیونکہ ترمذی شریف میں تزنی یعنی بغیر الف کے ہی ہے، لیکن کسی بھی شارحِ مشکاۃ شریف کا اس کو بغیر الف کے نہ نقل کرنا پہلی بات یعنی غلط ہونے کی طرف ہی اشارہ کررہا ہے، بہرحال تُـزَانِيَ (بالالف بين الزاء والنون) بابِ مفاعلة سے صیغۂ واحد مذکر حاضر فعلِ مضارع ہے اور أن مصدریہ کے داخل ہونے کی وجہ سے اس کے آخر میں پائی جانے والی یاء کو بحرکۃ الفتحہ پڑھیں گے، اب اگر ذہن میں یہ بات آئے کہ قاعدہ تو یہ ہے کہ فعل میں لام کلمہ کی جگہ پر کسرہ کے بعد اگر یاء آئے گی تو اس کو ساکن کرکے پڑھا جائے گا تو پھر أن تُزانِيَ میں یاء کو ساکن کرکے کیوں نہیں پڑھا جارہا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ قاعدہ تو وہی ہے جو آپ نے بیان کیا لیکن اُس میں ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ فعل ناصب وجازم سے خالی ہو اس لئے کہ اگر اُس پر کوئی جازم آئے گا تو یاء گر جائے گی اور ناصب آئے گا تو یاء کو منصوب بحرکۃ الفتحہ پڑھا جائے گا، اور أن تزانِيَ میں أن ناصبہ موجود ہے اس لئے اس کی یاء کو منصوب بحرکۃ الفتحہ پڑھ رہے ہیں، یا یہ کہلو کہ فعل کے لام کلمہ کی جگہ کسرہ کے بعد آنے والی وہ یاء ساکن کرکے پڑھی جاتی ہے جو مضموم ہو اور أن تـزانِيَ میں جو یاء ہے یہ فعل کے لام کلمہ کی جگہ کسرہ کے بعد تو ہے لیکن مفتوح ہے اس لئے اس کو ساکن کرکے نہیں پڑھا جارہا ہے، اور قاریؒ نے أن تـزانِيَ کے معنی بتاتے ہوتے لکھا ہے أي أن تـزنِيَ جس سے معلوم ہورہا ہے کہ جو معنی زَنٰی ازضرب زِنًی وزِنَاءً کے ہیں وہی زَانٰی از مفاعلۃ مُزَانَاۃً کے بھی ہیں یعنی زنا کرنا،

لیکن نووی ؒ نے أن تزانِيَ کے معنی لکھے ہیں أی أن تَزْنِيَ بِهَا بِرِضَاهَا یعنی زنا کرے تو اُس سے اُس کی رضامندی سے.

"حليلة جارک" یہ مرکب اضافی ہوکر مفعول ہے تُزَانِيَ فعلِ مضارع کا اِسی لئے اس کے جزءِ اول یعنی حَلِيْلَةَ کو منصوب پڑھا جارہا ہے اور تزانیَ فعل وفاعل اور مفعول سے مل کر جملہ فعلیہ خبر یہ مضارعیہ ہوکر محلاّ مرفوع ہے کیونکہ یہ جملہ بتاویلِ مصدر ہوکر خبر ہے مبتدا محذوف کی اور وہ مبتدا محذوف ہے أکبر الذنوب بعد قتل الولد الخ ،اور حَلِيْلَة کے معنی بتاتے ہوئے شیخ طیبیؒ نے لکھا ہے کہ حلیلة زوجة (بیوی) کو کہتے ہیں جس طریقہ سے حَلِيْلُ ،زوج (شوہر) کو کہتے ہیں،اور بیوی کو حَلِيْلَة یا شوہر کو حَلِيْل کہنے کی وجہ بتاتے ہوئے شیخ نے لکھا ہے کہ حَلِيل یا حَلِيْلة ،حَلَّ ازضرب حَلاًّ بمعنی حلال ہونا کا صیغۂ صفت ہے بمعنی حلال اور چونکہ شوہر و بیوی ایک دوسرے کے لئے حلال ومباح ہوتے ہیں اس لئے ان کو حلیل و حلیلة کہا جاتا ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حَلِيْلُ و حَلِيْلَة بابِ نصر سے استعمال ہونے والے حَلَّ يَحُلُّ بمعنی اترنا، نازل ہونا، قیام کرنا اور رہنا سے صیغۂ صفت ہوں کیونکہ یہ دونوں یعنی شوہر و بیوی ایک دوسرے کے پاس اور ایک دوسرے کے ساتھ قیام کرتے اور رہتے ہیں، جیسے کہ جار یعنی پڑوسی کو بھی حَلِيْل کہا جاتا ہے اور پڑوسی کو حلیل اِسی معنی کے اعتبار سے کہا جاتا ہے اور صاحبِ لغات القرآن نے شوہر و بیوی کو حَلِيْل و حَلِيْلَة کہنے کی ان

ساری وجوہات کے ساتھ ساتھ ایک وجہ یہ بھی لکھی ہے کہ یہ بروزن فَعِیْلٌ مشتق ہے حَلٌّ سے جس کے ایک معنی گرہ کھولنے کے بھی آتے ہیں اور شوہر و بیوی ایکدوسرے کی اِزار کھولتے ہیں اس لئے ان کو حَلِیْلٌ اور حَلِیْلَۃٌ کہا جاتا ہے، اور حَلِیْلَۃ کے بعد جو لفظِ جَار ہے یہ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے اور بدونِ الف ولام ہے اور اس کے معنی ہیں ہمسایہ، پڑوسی اور اس کی جمع جِیْرَانٌ، جِیْرَۃٌ، جِوَارٌ اور أَجْوَارٌ استعمال ہوتی ہیں، اور صاحبِ لغات القرآن نے جَارٌ کے معنی بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں پڑوسی، ہمسایہ، جو پڑوس میں رہے وہ جار کہلاتا ہے، اور یہ یعنی جَارٌ اسمائے متضائفہ میں سے ہے جس طرح کے أَخ (بھائی) اور صَدِیق (دوست) ہیں، یعنی جس کا یہ بھائی اِس کا وہ بھائی اور جس کا یہ دوست اِس کا وہ دوست ایسے ہی جَارٌ بھی اسمِ متضائف ہے یعنی جس کا یہ پڑوسی وہ اِس کا پڑوسی، اور کبھی کبھی جَارٌ کو مجازاً بمعنی مددگار، حمایتی اور رفیق کے بھی استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ "اِنِّی جَارٌ لَکُمْ" میں یہی معنی مجازی مراد ہیں.

"أن تُزانِیَ حلیلة جارِک" (یعنی یہ بھی بڑا گناہ ہے کہ تو اپنے پڑوسی کی بیوی کے ساتھ زنا کرے) حدیث شریف کے اس جملہ پر بھی وہی سارے اشکالات ہوسکتے ہیں جو پچھلے جملہ یعنی "أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك" پر ہوئے تھے، اس لئے یہاں پر پچھلے جملہ کی تشریح میں نقل کئے جانے والے جوابات اور شراحِ

کرام کی تقریر کو ذہن میں رکھ لیا جائے اور حدیث شریف کے اس جملہ پر ہونے والے اعتراضات کو اپنے ذہن سے نکال دیا جائے.

(ایک خاص اعتراض اوراس کے جوابات)

یہاں پر شیخ طیبیؒ نے بحوالۂ تورپشتیؒ نیز دیگر شراح حضرات نے بھی یہاں پر یہ اشکال وجواب لکھا ہے کہ اس حدیث شریف یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۴۹) کو پڑھ کر ذہن میں یہ اشکال آسکتا ہے کہ اِس حدیث شریف میں نبیِ کریم ﷺ نے گناہِ کبیرہ تین بتائے (۱) شرک (۲) قتلِ اولاد (۳) اور پڑوسی کی بیوی کے ساتھ زنا کرنا اور اسکے بعد آنے والی حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۰) میں) چار گناہ گنائے اوراسی طرح اس کے بعد کی حضرت انسؓ کی حدیث (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۱) میں) بھی چار گنائے اوراُس کے بعد آنے والی حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۲) میں) سات گنائے، تو یہ تضاد واختلاف کیسا یعنی ہر ایک حدیث میں گناہ بھی تقریباً الگ اور تعداد بھی الگ الگ کیوں ہے؟ تو اس کے شراح حضرات نے بہت سے جواب دئے ہیں جن میں سے (۱) ایک جواب تو وہ ہے نوویؒ کے حوالہ سے ابھی تھوڑا پہلے لکھا بھی جاچکا یعنی أکبر الذنوب کا مطلب ہے من أکبر الذنوب جیسے کہ أفضل

الأعمال کا مطلب ہے من أفضل الأعمال، (۲) اور دوسرا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اس طرح کی جتنی بھی احادیث ہیں وہ مطلق ہیں (یعنی آپ ﷺ نے باندازِ مطلق اُن گناہوں کے کبیرہ گناہ ہونے کی خبر دی ہے) اور مطلق خبر دینا حصر کا فائدہ نہیں دیتا یعنی اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ بس صرف یہی ہے جو میں تم کو بتا رہا ہوں اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے (۳) اور تیسرا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ جس وقت اور جس مجلس میں جو بھی وحی آپ ﷺ کے پاس آئی یا آپ ﷺ کو اللہ کی طرف سے جس وقت جو بھی الہام کیا گیا آپ ﷺ نے اُس مجلس میں اور اُس وقت اُسی کو بیان فرما دیا اور پھر جس وقت اور جس مجلس میں جو بوحی اور الہام ہوا اُس کو اُس مجلس میں اور اُس وقت بیان فرما دیا اِلی اخرہ (۴) اور چوتھا جواب اس اشکال کا یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ آپ ﷺ نے جس وقت کے لحاظ سے اور جس سائل کے لحاظ سے جن گناہوں کو مناسب سمجھا اُن ہی کو اُس وقت اور اُس سائل سے گناہِ کبیرہ اور أکبر الذنوب کہکر بیان کر دیا، خلاصہ یہ کہ مذکورہ بالا جوابات کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ احادیثِ رسول ﷺ میں کوئی تضاد و اختلاف نہیں ہے اس لئے آپ کو تضاد و اختلاف کا اعتراض اپنے ذہن سے نکال دینا چاہئے.

(فأنزل اللّٰه تصديقها "وَالَّذِيْنَ لَايَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهاً اٰخَرَ وَلَايَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِىْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّابِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُوْنَ" الآية) یعنی اور اللہ

تعالیٰ نے اِسی مسئلہ، یا اِسی واقعہ، یا اِنہیں احکام، یا آپ ﷺ کی اِسی حدیث کی تصدیق کے لئے اتارا (اپنے قول) وَالَّذِیْن لَایَدْعُوْنَ الخ کو.

"فأنزل اللّٰہُ تصدیقھا" قاریؒ نے لکھا ہے کہ ایک نسخہ میں فأنزل اللّٰہ کے بعد عزَّ وَ جلَّ بھی مذکور ہے، بخاری شریف اور مسلم شریف میں بھی عزَّ وَ جلَّ موجود ہے، بہرحال فأنزل میں جو فآء ہے یہ عاطفہ للترتیب بھی ہوسکتی ہے اور للتفریع بھی اور أنزل باب اِفعال سے واحد مذکر غائب ماضی معروف کا صیغہ ہے بروزن أکرم اور أَنْزَلَ از افعال اِنْــــزَالاً کے معنی ہیں اتارنا اور نازل کرنا اور اس کے بعد جو لفظِ اللہ ہے اس کو مرفوع پڑھیں گے کیونکہ یہ فاعل ہے أَنْزَلَ فعلِ ماضی کا، اور تصدیقھا مرکب اضافی ہوکر مفعول لہ ہے أَنْزَلَ کا اِسی لئے اس کے جزءِ اول یعنی تصدیق کو منصوب پڑھیں گے اور تَصْدِیْقَهَا میں جو ضمیرِ مجرور متصل مضاف الیہ ہے اس کا مرجع بتاتے ہوئے شیخ طیبیؒ نے تین باتیں لکھی ہیں (۱) اس کا مرجع ہے ھذہ المسئلة (۲) یا اس کا مرجع ہے ھذہ الأحکام (۳) یا اس کا مرجع ہے ھذہ الواقعة، اور عینیؒ نے اِس ضمیر کا مرجع بتاتے ہوئے لکھا ہے أی ھذہ الأشیاء المذکورة، بہرحال مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس واقعہ میں، مذکورہ احکام واشیاء کی تصدیق کرنے کے لئے اپنا قول وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ الخ نازل فرمایا.

"وَالَّذِیْنَ لَایَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهاً آخَرَ الخ" عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہ آیت

خبر ہے مبتدا محذوف ھو کی، عینیؒ کی اس بات سے ایسا لگتا ہے کہ وہ فأنزل اللّٰہُ تصدیقھا میں جو تَصدِیقَھَا ہے اس کو مفعول لہ نہ کہکر مفعول کہنا چاہتے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ نے ان مذکورہ اشیاء کی تصدیق اتاری اور وہ تصدیق و تائید اللہ تعالیٰ کا قول وَالَّذِینَ لَا یَدْعُوْنَ الخ ہے، بہرحال یہاں پر حدیث شریف کی عبارت کے اعتبار سے اس آیت کے بارے میں کہیں گے کہ یہ آیت محلِّ نصب میں ہے، اور عینیؒ کی تشریح کے مطابق مبتدا محذوف ھو کی خبر ہونے کے بعد جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر محلِّ نصب میں ہوگا اور دوسرے شراح حضرات کے مطابق اسمِ موصول وصلہ ہی مل کر مفعول بنجائے گا أَنْزَلَ کا.

اور قاریؒ نے "وَالَّذِینَ لَا یَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰہِ اِلٰھاً آخَرَ" کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ جزء ہے ماقبل میں مذکور مبتدا یعنی عِبَادُ الرَّحْمٰنِ کی خبر کا، اور اس میں جو اَلَّذِینَ ہے یہ اَلَّذِی اسمِ موصول کی جمع ہے اور حالتِ رفع میں ہے کیونکہ خبر ہے یا خبر کا جزء ہے اور لا یَدْعُوْنَ بابِ نصر سے فعلِ مضارع منفی بِلا کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے بروزن لَا یَنصُرُوْنَ کیونکہ لَا یَدْعُوْنَ اصل میں لَا یَدْعُوُوْنَ تھا، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب بھی واؤ کسی فعل میں لام کلمہ کی جگہ ضمہ کے بعد آئے گا اور اُس کے بعد دوسرا واؤ ہوگا تو پہلا واؤ ساکن کر دیا جائے گا اور پھر اجتماعِ ساکنین کی وجہ سے اُس کو گرا دیا جائے گا، اَب دیکھئے لَا یَدْعُوُوْن میں بلکل ایسا ہی تھا یعنی عینِ مضمومہ کے بعد لام کلمہ

کی جگہ پر واؤ متحرک بحرکتہ الضمّہ تھا اور اس کے بعد ایک دوسرا واؤ تھا اس لئے پہلے واؤ کو ساکن کر دیا اور پھر اجتماعِ ساکنین (دو واؤ) کی وجہ سے پہلے واؤ کو گرا دیا اور لَا یَدْعُوْنَ ہو گیا اور لَا یَدْعُوْنَ کے معنی ہیں وہ نہیں پکارتے نہیں قرار دیتے نہیں بناتے.

"وَلَا یَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰہُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا یَزْنُوْنَ" اس میں جو النَّفْسَ ہے یہ منصوب ہے کیونکہ لَا یَقْتُلُوْنَ کا مفعول ہے اور اس کے بعد جو الَّتِی اسمِ موصول مؤنث ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ یعنی الَّتِی اسمِ موصول صفت ہے اِسی النَّفْس کی اور نَفْس ایسے اسماء میں سے ہے کہ جن میں تذکیر و تانیث دونوں جائز ہیں، اور قرآنِ کریم میں نَفْس کا لفظ کئی معانی کے لئے استعمال ہوا ہے اور یہاں پر شخص کے معنی میں ہے، اور قاریؒ نے لَا یَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ میں جو النَّفْس ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس سے مسلمان، ذِمّی اور معاہد شخص مراد ہے یعنی وہ نہ مسلمان کو قتل کرتے ہیں نہ ذمّی کو اور نہ معاہد کو، اور قاریؒ اور قسطلانیؒ نے لکھا ہے کہ اس آیت میں جو حَرَّمَ اللّٰہُ ہے اس کا مفعول محذوف ہے أی قَتْلَھَا یعنی یہ لوگ نہیں قتل کرتے اُس شخص کا جس کا قتل اللہ نے حرام قرار دیا ہے، اور اِلَّا بِالْحَقِّ کی وضاحت کرتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے کہ یہ مستثنٰی مفرّغ ہے اور مطلب یہ ہے أی لا یقتلون نَفْسَ غیر الحربیِّ بِوَجہ من الوجوہ اِلَّا بِالْحَقِّ یعنی یہ لوگ حربی کافر کے علاوہ کسی شخص کو کسی بھی وجہ سے نہیں مارتے اگر مارتے ہیں تو صرف حق کی وجہ سے

مارتے ہیں، قاریؒ نے جواس کواستثناءِ مفرغ کہا ہے ان کی پیش کردہ عبارت کو دیکھنے کے بعد اِس کا استثناءِ مفرغ ہونا اچھی طرح سمجھ میں آرہا ہے، کیونکہ استثناءِ مفرغ یا مستثنیٰ مفرغ کی پہچان یہ ہے کہ مستثنیٰ اِلّا کے بعد کلامِ غیر موجب میں واقع ہو اور مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو (اور واضح رہے کہ ایسے وقت میں مستثنیٰ کا اعراب عامل کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے لَا أَنْصَحُ فِی الْفَصْلِ اِلَّا لِسَاجِدٍ میں ہے یعنی لِسَاجِدٍ مستثنیٰ کلامِ غیر موجب میں یعنی ایسے کلام میں جس میں نفی ہے اُس میں اِلّا کے بعد واقع ہے اور اُس سے پہلے مستثنیٰ منہ مذکور نہیں ہے اور ایسے وقت میں چونکہ مستثنیٰ کا اعراب عامل کے اعتبار سے ہوتا ہے اس لئے لِسَاجِدٍ میں ساجد لام حرفِ جار کی وجہ سے مجرور ہے) بلکل اسی طرح سمجھ لیجئے اِلَّا بِالْحَقِّ کو کہ اس میں بھی بِالْحَقِّ مستثنیٰ اِلّا حرفِ استثناء کے بعد ہے اور کلامِ غیر موجب میں ہے کیونکہ اس سے پہلے "لایقتلون نفسَ غیر الحربیِّ بوجه من الوجوه" محذوف ہے، (اور یہ ایسا کلام و جملہ ہے جس میں نفی ہے) اور اس کلام میں مستثنیٰ منہ بھی مذکور نہیں ہے (اور ایسے وقت کے اعراب کے قاعدہ کے مطابق الحق کو باء حرفِ جر کی وجہ سے مجرور پڑھا جارہا ہے) اس لئے کہیں گے کہ اِلّا بالحق میں استثناءِ مفرغ ہے، اور اس آیت میں جو لَا یَزْنُوْنَ ہے یہ بابِ ضرب سے فعلِ مضارع منفی بِلا کا صیغہ جمع مذکر غائب ہے بروزن لَا یَضْرِبُوْنَ کیونکہ لَا یَزْنُوْنَ اصل میں لَا یَزْنِیُوْنَ تھا، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب بھی کسی فعل میں لام کلمہ کی

جگہ پر یآء واقع ہو اور اُس سے پہلے کسرہ اور اس کے بعد واؔو ہو تو اُس یآء کے ماقبل کا کسرہ حذف کر دیں گے اور اِس یآء کی حرکت اس کے ماقبل کو دیدیں گے، اور لَا یَـزْنِیُـوْنَ میں ایسا ہی تھا یعنی یآء کسرہ اور واؔو کے درمیان واقع تھی اس لئے نوؔن کا کسرہ حذف کر کے یآء کا ضمہ اُس کو دیدیا اور اس کے بعد یآء ساکن ماقبل مضموم ہونے کی وجہ سے یآء کو واؔو سے بدل دیا اور لَا یَـزْنُوُوْنَ ہو گیا اور پھر اجتماعِ ساکنین (دو واؤ) کی وجہ سے واوِ اوّل کو اور بقولِ بعض واوِ ثانی کو گرا دیا اور اس طرح لَا یَزْنُوْنَ ہو گیا اور لَا یَزْنُوْنَ کے معنی ہیں وہ زنا نہیں کرتے۔

(الآیۃ) مشکاۃ شریف اور اس کی شروحات میں یہ لفظ یعنی الآیۃ، وَلَا یَزْنُوْنَ کے بعد ہی ہے لیکن بخاری شریف میں یہ لفظ الآیۃ کہیں وَمَنْ یَفْعَلْ ذٰلِكَ کے بعد ہے اور کہیں ہے ہی نہیں بلکہ پوری آیت وَمَـنْ یَـفْعَلْ ذٰلِكَ یَلْقَ اَثَاماً تک مذکور ہے، اور اسی طرح مسلم شریف میں بھی یہ الآیۃ کا لفظ موجود نہیں ہے بلکہ پوری آیت یَـلْـقَ اَثَاماً تک مذکور ہے، خلاصہ یہ کہ وَلَا یَـزْنُوْنَ کے بعد یہ لفظ یعنی الآیۃ نہ مسلم شریف میں ہے اور نہ ہی بخاری شریف میں، اب وہی اشکال ہوگا کہ پھر مشکـاۃ شریف میں کیوں ہے جبکہ صاحبِ مشکاۃ شریف نے اِس حدیث کو متفق علیہ کہا ہے؟ تو اسکے کئی جواب دئے جا سکتے ہیں لیکن سب سے بہتر جواب وہ ہے جو قسطلانیؒ کی شرح سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے اپنی کتاب اِرشـادالسـاری میں بخاری شریف کی حدیث نمبر

(۵۸۶۲) کی شرح کرتے ہوئے بخاری شریف کے مختلف نسخوں کے متعلق تفصیل لکھی ہے جس میں یہ بھی لکھا ہے کہ ایک نسخہ میں (یعنی ابو ذر کے نسخہ میں) وَلَا یَزْنُوْنَ کے بعد الآیۃ کا لفظ مذکور ہے، بہرحال اب مذکورہ بالا اشکال کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مشکاۃ شریف میں وَلَا یَزْنُوْنَ کے بعد الآیَۃَ کا لفظ ہونا اِسی ابو ذرؒ کے نسخہ کے مطابق ہے اور صاحبِ مشکاۃ شریف کا اس حدیث شریف کو متفق علیہ کہنا اکثرِ الفاظ کے اعتبار سے ہے.

بہرحال لفظِ الآیۃ کی تشریح کرتے ہوئے عینیؒ نے لکھا ہے أی اِقْرَأْ تَمَامَ الآیۃ یعنی الآیۃ سے پہلے ایک فعل اور مضاف مفعول محذوف ہے اور مضاف الیہ کو مضاف مفعول کی جگہ رکھ دیا گیا ہے اور جب مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کی جگہ پر رکھا جاتا ہے تو اُس پر مضاف ہی کا اعراب پڑھا جاتا ہے لہذا یہاں الآیۃ پر بھی مضاف مفعول یعنی تمام کا اعراب پڑھیں گے اور تمام کا اعراب تھا نصب لہذا الآیۃ کو بھی نصب کے ساتھ منصوب ہی پڑھیں گے، اور قاریؒ نے الآیۃ کے سلسلہ میں مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کو منصوب، مرفوع اور مجرور تینوں طرح پڑھ سکتے ہیں، اور منصوب پڑھنے کی وجوہات یہ ہیں کہ اس سے یعنی الآیۃ سے پہلے فعل أعنی یا یعنی یا قَرَأَ یا اِقْرَأْ محذوف ہے اور یہ اس کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، یا یہ یعنی الآیۃ بدل ہے اپنے ماقبل سے (یعنی وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْنَ الخ سے) اور اس کا ماقبل

(یعنی مبدل منہ) مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور بدَل کا اعراب وہی ہوتا ہے جو مبدل منہ کا ہوتا ہے اس لئے الآیۃ کا اعراب بھی نصب ہی ہوگا، اور اگر اس کو یعنی الآیۃ کو مرفوع پڑھیں تو اس کی وجہ ہوگی ابتداء اور تقدیری عبارت یہ ہوگی "الآیة معلومة مشهورة إذا قرأها" یعنی الآیۃ مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے اور مبتدا کو مرفوع پڑھا جاتا ہے اس لئے الآیۃ کو بھی مرفوع ہی پڑھیں گے، اور اگر الآیۃ کو مجرور پڑھیں تو اس کی وجہ ہوگی حرفِ جر محذوف ہونا اور تقدیری عبارت ہوگی قَرَأَ اِلَی الآیة أی آخرها یا اِقْرَأْ اِلَی الآیة أی آخرها، بہرحال تفصیل تو یہ ہے لیکن زیادہ تر حضرات نے الآیۃ کو منصوب پڑھنے کی بات کہی ہے.

اور الآیۃ کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے صاحبِ لغات القرآن نے لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں آیت، نشانی، حکمِ خداوندی، پیغامِ الٰہی، دلیل، معجزہ، آیت کے معنی اصل میں ظاہری نشانی کے ہیں اور اِسی اعتبار سے قرآنِ مجید کی آیت کو آیت کہتے ہیں کہ وہ گویا کلام کے ختم ہوجانے کی علامت اور نشانی ہے، اور بعض حضرات قرآن کریم کی آیت کو آیت کہنے کی وجہ (وجہ تسمیہ) یہ بیان کرتے ہیں کہ چونکہ آیت کے معنی جماعت کے بھی آتے ہیں اور آیتِ قرآنی میں حروف کا ایک حصّہ جمع ہوجاتا ہے (یعنی گویا حروف کی ایک جماعت بن جاتی ہے) اس لئے آیت کو آیت کہا جاتا ہے، اور بعض کا کہنا یہ ہے کہ آیت کے ایک معنی نشانی کے ہیں اور یہ یعنی آیت اعجازِ قرآنی کی

نشانی ہے اس لئے اس کو آیت کہتے ہیں، اور الآیۃ کی جمع الآیات استعمال ہوتی ہے اور آیۃٌ کی ایک جمع آیٌ بھی آتی ہے.

(ایک خاص بات)

قاریؒ نے یہاں پر اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ حدیث شریف میں جو ولد (اولاد)، خشیۃ (فقر وفاقہ اور مصارف کا ڈر) اور حلیلۃ الجار (پڑوسی کی بیوی) کی قیود ہیں یہ صرف ان گناہوں کے فحش وقباحت کی شدت وزیادتی کے بیان کے لئے ہیں تقیید کے لئے نہیں ہیں، اس لئے کہ اِس "وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰہِ اِلٰھاً آخَرَ وَلَا یَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰہُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا یَزْنُوْنَ" میں مطلق نفسِ مُحرّمہ کے قتل اور زنا کے گناہ کی اکبریت کا ذکر ہے اور حدیث کے مضمون سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ آیت حدیث شریف میں مذکور گناہوں کی تصدیق وتائید میں نازل ہوئی ہے لہذا معلوم ہوا کہ حدیث شریف میں جِن قیود کا ذکر ہے وہ محض اتفاقی ہیں واقعی نہیں ہیں، خلاصہ کے طور پر یوں کہئے کہ یہ آیتِ شریفہ حدیث شریف میں مذکورہ اشیاء کی تائید وتصدیق ہے اور اِس آیت میں یہ اشیاء اور گناہ مطلقاً مذکور ہیں یعنی آیت مطلق ہے اور مطلق کے ذریعہ مطلق ہی کی تصدیق وتائید ہوسکتی ہے لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ حدیث شریف میں مذکورہ قیودات محض اتفاقی ہیں واقعی نہیں ہیں اس لئے کہ اگر ایسا

نہ مانیں گے تو یہ آیتِ شریفہ اِس حدیث شریف کی تائید وتصدیق ہونے کی بجائے خود حدیث شریف اِس آیتِ شریفہ مطلقہ کے لئے مقیّد بن جائے گی جبکہ یہ بالکل غلط ہے. (واللہ أعلم بالصواب)

(متفق علیه) یہ حدیث شریف یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۴۹) بخاری شریف اور مسلم شریف دونوں میں ہے اور قاریؒ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث شریف بخاری و مسلم شریف میں ہونے کے ساتھ ساتھ ترمذی شریف اور نسائی شریف میں بھی ہے، اور علامہ عینیؒ نے لکھا ہے کہ بخاری شریف میں یہ حدیث شریف کتاب التفسیر، کتاب الأدب، کتاب الحدود، کتاب الدیات اور کتاب التوحید میں مذکور ہے، لیکن بالکل مشکاۃ شریف کے الفاظ کے ساتھ (یعنی معمولی اختلاف کے ساتھ یہ حدیث شریف بخاری شریف کی کتاب نمبر (۸۷) یعنی کتاب الدیات کے باب نمبر (۱) یعنی بابُ قولِ اللّٰہِ تعالیٰ ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجزاءُهٗ جَهَنَّمُ﴾ میں ہے اور فتح الباری کی ترقیم کے مطابق اس حدیث شریف پر کتاب الدیات میں حدیث نمبر (۶۸۶۱) درج کیا گیا ہے، اور مسلم شریف میں یہ حدیث شریف کتاب الاِیمان کے باب بابُ بیان کون الشرك أقبح الذنوب وبیان أعظمها بعده میں ہے، اور یہ باب ہمارے یہاں رائج مسلم شریف کے نسخہ کی جلدِ اول کے صفحہ نمبر (۶۳) پر ہے اور اس کا مطلع اس طرح سے ہے حَدَّثَنا عثمانُ بن أبِي شَيْبَةَ

واِسحٰقُ بن اِبراهيمَ جميعاً عن جرير قال عثمان ناجرير عن الأعمش عن أبى وائل عن عمرٍو بن شرحبيلَ قال قال عبدالله قال رجلٌ الخ، اور al-islam.com پر پائی جانے والی مسلم شریف میں اس حدیث شریف کو حدیث نمبر (۱۲۵) کے تحت دیکھا جاسکتا ہے،اور ترمذی شریف میں یہ حدیث شریف کتاب تفسير القرآن عن رسولِ الله کے باب ومن سورة الفرقان میں ہےاور یہ باب ہمارے یہاں رائج ترمذی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی کے صفحہ نمبر (۱۵۳) پر ہے اور al-islam.com پر پائی جانے والی ترمذی شریف میں اس حدیث شریف کو حدیث نمبر (۳۱۰۶) کے تحت دیکھا جاسکتا ہے،اور سننِ نسائی صغیر میں یہ حدیث شریف كتاب المحاربة کے باب باب ذكر أعظم الذنب میں ہےاور یہ باب ہمارے یہاں رائج نسائی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی کے صفحہ نمبر (۱۴۷) پر ہے.

﴿اللهم صل على محمد النبي الأمي وأزواجه أمهات المؤمنين وذريته وأهل بيته كما صليت على آل ابراهيم انك حميد مجيد﴾

الحدیث/ ٥٠

(والدین کی نافرمانی اور جھوٹی قسم کھانا)

وَعَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: ((الْکَبَائِرُ: الْاِشْرَاکُ بِاللّٰهِ، وَعُقُوْقُ الْوَالِدَیْنِ، وَقَتْلُ النَّفْسِ، وَالْیَمِیْنُ الْغَمُوْسُ)). رَوَاهُ الْبُخَارِیُّ.

(ترجمہ حدیث نمبر ۵۰)

اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کسی کو اللہ کا شریک ٹھیرانا، ماں باپ کی نافرمانی کرنا (ناحق) کسی کو مار ڈالنا اور جھوٹی قسم (کھانا) بڑے گناہ ہیں. (روایت کیا اس کو امام بخاریؒ نے)

(راویِ حدیث حضرت عبداللہ بن عمروؓ)

صاحبِ مشکاۃ شریف نے اپنے رسالے اِکمال فی أسماء الرجال میں ان کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ عبداللہ بن عمرو بن عاص سہمی قریشی ہیں، یہ اپنے والدِ ماجد سے پہلے مشرف بہ اسلام ہوئے تھے اور یہ عُمر میں اپنے والدِ محترم سے

ایک قول کے مطابق صرف تیرہ سال اور ایک قول کے مطابق صرف بارہ سال چھوٹے تھے، یہ بڑے عابد، عالم، حافظ اور کتابوں کے پڑھنے والے شخص تھے، نبی کریم ﷺ نے ان کے اجازت مانگنے پر ان کو احادیثِ شریفہ لکھنے کی اجازت دیدی تھی، ان کی وفات کے بارے میں بہت سے اقوال ہیں (۱) ان کی وفات واقعۂ حرّہ کی راتوں میں ذی الحجہ ۶۳ھ میں ہوئی (۲) ان کی وفات ۷۳ھ میں ہوئی (۳) بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ ان کی وفات مکہ مکرمہ میں ۶۷ھ میں ہوئی ہے (۴) کچھ حضرات نے یہ بتایا ہے کہ ان کی وفات طائف میں ۵۵ھ میں ہوئی ہے (۵) اور کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ انہوں نے ۶۵ھ میں مصر میں وفات پائی ہے، بہر حال ان سے بہت بڑی تعداد نے ذخیرۂ احادیث سن کر آگے امّت کو پہونچایا ہے، یعلیٰ بن عطاء نے ان کی والدہ سے نقل کیا ہے کہ وہ عبداللہ بن عمروؓ کے لئے سُرمہ بنایا کرتی تھیں کیونکہ ان کا معمول تھا کہ یہ رات بھر عبادت کیا کرتے تھے، چراغ بجھا دیتے اور خوب رویا کرتے تھے حتی کہ ان کی آنکھوں کی پلکیں گر گئیں تھیں، یا ان کے پپوٹوں میں فساد اور بگاڑ پیدا ہوگیا تھا، (ان کے بارے میں مزید تفصیلات کے لئے تیسیر المنیر کی جلدِ اوّل میں حدیث نمبر (۶) کی تشریح کا مطالعہ کریں).

(تشریح حدیث نمبر ۵۰)

(الکبائر الاِشراک باللّٰہِ) اس میں جو الکبائر ہے یہ جمع ہے صفتِ مشبہہ

کے صیغۂ واحد مؤنث الکَبِیْرَۃُ کی اور الکَبِیْرَۃُ کے معنی ہیں بڑی اور یہاں پر الکَبَائر سے مراد بڑی غلطیاں، خطائیں اور کبیرہ گناہ ہیں، اور اس کو یعنی الکَبَائِرُ کو مرفوع پڑھیں گے کیونکہ یہ مبتدا ہے اور اس کے بعد جو الِاشْرَاكُ ہے اس کے مرفوع پڑھنے کی وجہ ہے خبر ہونا اور قاریؒ نے۔ الِاشْرَاك (جو مصدر ہے بابِ افعال کا اس کی) وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں کسی کو کسی کا شریک بنانا اور جس کا شریک بنایا جاتا ہے اُس پر بَاء حرفِ جر کو داخل کیا جاتا ہے اور الِاشْرَاك باللّٰہ میں بھی لفظِ اللّٰہ پر بَاء داخل ہے لہذا اس کا مطلب ہوگا کسی کو اللہ کا شریک قرار دینا اور بنانا، اور یہاں پر الِاشْرَاك باللّٰہ سے مراد ہے اللہ کے علاوہ کسی اَور کو معبود قرار دینا اور ٹھیرانا یعنی یہاں پر الِاشراك باللّٰہ سے کفر مراد ہے، اَب اگر ذہن میں یہ بات آئے کہ یہاں پر لفظ الکُفْر کی بجائے لفظ الِاشْرَاك کیوں استعمال کیا گیا؟ تو اس کا جواب قاریؒ نے یہ لکھا ہے کہ عربوں میں شـرك ہی پایا جاتا تھا یعنی وہ اللہ کے معبود ہونے کا کفر اور انکار تو نہیں کرتے تھے لیکن اللہ کے ساتھ ساتھ دوسروں کو بھی معبود اور قابلِ عبادت قرار دیتے تھے اس لئے نبیِ کریم ﷺ نے الکُفْرُ بِاللّٰہِ کی بجائے الِاشْرَاك باللّٰہ فرمایا، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر شرك اور اِشراك کی ذرا تفصیل ذکر کر دی جائے ہوسکتا ہے مفید ثابت ہو.

(شِرك واِشراك کی تفصیل)

یہ تو معلوم ہو ہی چکا کہ اِشــــرَاك بابِ افعال کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں

شریک بنانا اور شریک کرنا اور شِرْكٌ اِسی اِشْراك اور شِرْكَةٌ کا اسم اور اس کے معنی ہیں شِرک، ساجھا، ساجھی بنانا اور شریک ٹھیرانا، اور صاحبِ لغات القرآن نے اس کی تفصیل بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ شِرْك کی دو قسمیں ہیں (۱) شرکِ عظیم یعنی اللہ تعالیٰ کا کسی کو شریک ٹھیرانا اور یہ بہت بڑا کفر ہے (۲) شرکِ صغیر یعنی بعض امور میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ دوسرے کی رعایت کرنا جیسے ریا وغیرہ.

اور حضرت مولانا شاہ عبدالقادر دہلویؒ نے موضح القرآن میں سورۂ بقرہ کی آیت "وَلَاتَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شِرْك یہ ہے کہ اللہ کی صفت کسی اور میں بھی جانے (مثلاً اللہ کے علاوہ کسی اَور کو ایسا سمجھے کہ اس کو ہر بات معلوم ہے، یا وہ جو چاہے کرسکتا ہے، یا ہمارا بھلا یا بُرا کرنا اس کے بھی اختیار میں ہے) اور یہ کہ اللہ کی تعظیم کسی اور پر بھی خرچ کرے (یعنی اللہ کے جیسی کسی اَور کی بھی تعظیم کرے مثلاً اللہ کے علاوہ کسی چیز کو سجدہ کرے اور اُس سے اپنی حاجت مانگے).

اور سورۂ نساء کی آیت "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ" کی تفسیر میں تحریر فرماتے ہیں، کہ اوپر سے ذکر تھا منافقوں کا جو پیغمبر کے حکم پر راضی نہ ہوئے اور علیحدہ ایک جُدا راہ چلے، اوپھر یہ آیت فرمائی کہ اللہ شِرْك نہیں بخشتا، تو گویا اللہ نے یہاں پر حکم میں شریک کرنے کو یعنی دینِ اسلام کے علاوہ دین پسند کرنے اور اُس پر چلنے کے بارے میں فرمایا کہ سوائے اسلام کے جو بھی دین ہے وہ سب شرک ہے اور سوائے اسلام کے

کسی بھی دین پر چلنے والے سب مشرک ہیں چاہے پوجنے اور عبادت کرنے میں شرک نہ کرتے ہوں.

اور سورۂ اَنعام کی آیت ”وَاِنْ اَطَعْتُمُوْهُمْ اِنَّكُمْ لَمُشْرِكُوْنَ“ کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ شرک فقط یہی نہیں کہ خدا کے علاوہ کسی کو پوجا جائے بلکہ یہ بھی شرک ہی کے حکم میں ہے کہ کسی اَور کا مُطیع بنا جائے.

حضرت مولانا شاہ عبدالقادر صاحب موصوف نے شرک کے متعلق متفرق مقامات پر اور متفرق آیات کی تفسیر کرتے ہوئے مختصر الفاظ میں جو کچھ فرمایا ہے، ان کے بھتیجے حضرت مولانا شاہ اسماعیل شہیدؒ نے ”تقویة الإیمان“ میں اسی کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ شرک اِسی پر موقوف نہیں کہ کسی کو اللہ کے برابر سمجھے اور اس کے مقابل جانے بلکہ شرک کے معنی یہ ہیں کہ جو چیزیں اللہ نے اپنے واسطے خاص کی ہیں اُن چیزوں کو اللہ کے علاوہ کسی اور کے واسطے بھی کرے، اَب یہ بات تحقیق و تفصیل طلب ہے کہ اللہ صاحب نے کون کونسی چیزیں اپنے واسطے خاص کر رکھی ہیں کہ جن میں کسی کو شریک نہ کیا جانا چاہئے، سو وہ باتیں تو بہت ساری ہیں مگر کچھ باتوں کا ذکر کر دینا ضروری ہے تاکہ اَور باقی باتیں لوگ اُن سے ہی سمجھ لیں.

(۱) سو ایسی اوّل بات یہ ہے کہ ہر جگہ حاضر و ناظر رہنا، اور ہر چیز کی خبر ہر وقت رکھنا چاہے وہ چیز دور ہو یا نزدیک، چھپی ہو یا کھلی، اندھیرے میں ہو یا اجالے میں،

آسمانوں میں ہو یا زمینوں میں، پہاڑوں کی چوٹی پر ہو یا سمندر کی تہ میں، یہ اللہ ہی کی شان ہے اور اُسی کے ساتھ مخصوص ہے اللہ کے علاوہ کسی اَور کی یہ شان ہر گز نہیں ہو سکتی، لہذا جو کوئی بھی کسی کا نام اٹھتے بیٹھتے لیا کرے اور دور نزدیک سے پکارا کرے اور بَلا کے مقابلہ میں اُس کی دہائی دیوے اور دشمن پر اس کا نام لے کر حملہ کرے اور اس کے نام کا ختم پڑھے یا شغل کرے یا اُس کی صورت کا خیال باندھے اور یوں سمجھے کہ جب میں اس کا نام لیتا ہوں زبان سے یا دِل سے، یا اِس کی صورت کا یا اس کی قبر کا خیال باندھتا ہوں تو وہیں اس کو خبر ہو جاتی ہے اور اس سے میری کوئی بات چھپی نہیں رہ سکتی، اور جو مجھ پر احوال گذرتے ہیں جیسے بیماری، تندرستی، کشائش و تنگی، مَرنا جینا، غم و خوشی سب کی اس کو خبر ہے اور جو بات میرے منہ سے نکلتی ہے وہ سب سُن لیتا ہے اور جو خیال ووہم میرے دل میں گذرتا ہے وہ سب سے واقف ہے، تو وہ ان تمام باتوں سے مشرک ہو جاتا ہے، اور اس قسم کی باتیں شرک ہیں، اور اس کو "اِشراك فی العلم" کہتے ہیں یعنی اللہ کا سا علم کسی اَور کے لئے ثابت کرنا، سو اس عقیدہ سے آدمی یقیناً مشرک ہو جاتا ہے، خواہ یہ عقیدہ انبیاء واولیاء سے رکھے، خواہ پیر و شہید سے رکھے، خواہ امام و امام زادہ سے، خواہ بھوت و پَری سے، اور اس عقیدہ میں چاہے یوں سمجھے کہ یہ بات ان کو اپنی ذات سے ہے یا یوں سمجھے کہ یہ بات ان حضرات کو اللہ کے دینے سے حاصل ہوئی ہے الغرض یہ عقیدہ کسی بھی طرح سے ہو ہر طرح سے اس سے شرک ثابت ہوتا ہے.

(۲) دوسری اس طرح کی بات یہ ہے کہ عَــالَم میں ارادہ سے تصرف کرنا اور اپنا حکم جاری کرنا اور اپنی خواہش سے مارنا اور جِلانا اور روزی کی کشائش وتنگی کرنا اور تندرست و بیمار کر دینا، فتح وشکست دینا، اقبال وادبار دینا، مُرادیں پوری کرنا، حاجتیں بَرلانا، بلائیں ٹالنا، مُشکل میں دستگیری کرنا، بُرے وقت میں پہونچنا، یہ سب اللہ کے ساتھ مخصوص ہے اور صرف اُسی کی شان ہے، اُس کے علاوہ کسی نبی ولی کی، پیر وشہید کی، بھوت وپَری کی یہ شان بلکل نہیں ہرگز نہیں، لہذا اَب جو کوئی بھی کِسی کے لئے ایسا تصرف ثابت کرے، اور اس سے مراد مانگے اور اس توقع پر نذر ونیاز کرے، اور اس کی منّتیں مانے، اور اس کو مصیبت کے وقت پکارے، تو وہ مشرک ہو جاتا ہے اور اس کو "اِشراك في التصرف" کہتے ہیں، یعنی کسی اور کے لئے اللہ کا سا تصرف ثابت کرنا، سو یہ محض شــرك ہے اور پھر چاہے یوں سمجھے کہ ان کاموں کی طاقت ان حضرات کو خود بخود ہے یا یوں سمجھے کہ اللہ نے ان کو ایسی قدرت بخشی ہے بہرشکل ہر طرح شرک ہوتا ہے اور یہ یعنی ایسا کرنے والا شخص مشرک ہو جاتا ہے.

(۳) تیسری اس طرح کی بات یہ ہے کہ بعضے تعظیم کے کام اللہ نے اپنے لئے خاص کئے ہیں جن کو عبادت بھی کہتے ہیں، جیسے سجدہ اور رکوع اور ہاتھ باندھ کر کھڑا ہونا اور اس کے نام پر مال خرچ کرنا اور اس کے نام کا روزہ رکھنا اور اس کے گھر کی طرف دور دور سے قصد کر کے سفر کرنا اور ایسی صورت بنا کر چلنا کہ ہر کوئی جان لیوے کہ یہ

لوگ اس کے گھر (یعنی خانۂ کعبہ) کی زیارت کو جارہے ہیں اور راستہ میں اُس کے مالک کا نام پکارنا اور نامعقول باتیں کرنے سے اور شکار سے بچنا اور اِسی قید سے جاکر طواف کرنا اور اس کی طرف سجدہ کرنا اور اس کی طرف جانور لے جانا اور وہاں مَنّتیں ماننا، اُس پر غلاف ڈالنا اور اس کی چوکھٹ کے آگے کھڑے ہوکر دعاء مانگنا اور التجاء کرنا اور دین و دنیا کی مُرادیں مانگنا اور ایک پتھر کو بوسہ دینا اور اس کی دیوار سے اپنا منہ اور چھاتی مَلنا اور اس کا غلاف پکڑ کر دعاء کرنا اور اس کے گرد روشنی کرنا اور اس کا مُجاور بن کر اس کی خدمت میں مشغول رہنا جیسے جھاڑو دینا، روشنی کرنا، فرش بچھانا، پانی پلانا، وضو وغسل کا لوگوں کے لئے سامان درست کرنا اور اس کے کنویں کے پانی کو تبرک سمجھ کر پینا، بدن پر ڈالنا، آپس میں بانٹنا، غائبوں کے واسطے لے جانا، رخصت ہوتے وقت الٹے پاؤں چلنا اور اس کے گرد و پیش کے جنگل کا ادب کرنا، یعنی وہاں شکار نہ کرنا، درخت نہ کاٹنا، گھاس نہ اکھاڑنا، مویشی نہ چگانا، یہ سب کام اللہ نے اپنی عبادت کے لئے بندوں کو بتائے ہیں، لہذا اَب جو کوئی بھی کسی پیر و پیغمبر کو یا بھوت و پَری کو یا کسی سچی قبر کو یا جھوٹی قبر کو یا کسی کے تھان کو یا کسی چلّے کو یا کسی کے مکان کو یا کسی کے تبرک کو یا نشان کو یا تابوت کو سجدہ کرے یا رکوع کرے یا اس کے نام کا روزہ رکھے یا ہاتھ باندھ کر کھڑا ہووے یا جانور چڑھاوے یا ایسے مکانوں میں دور دور سے قصد کرکے جاوے وہاں روشنی کرے، غلاف ڈالے، چادر چڑھاوے، ان کے نام کی

چھڑی کھڑی کرے، رخصت ہوتے وقت الٹے پاؤں چلے، ان کی قبروں کو بوسہ دے، مور چھل جھلے، اس پر شامیانہ کھڑا کرے، چوکھٹ کو بوسہ دیوے، ہاتھ باندھ کر التجاء کرے، مُراد مانگے، مُجاور بن کر بیٹھ رہے، وہاں کے گرد و پیش کے جنگل کا ادب کرے اور اسی قسم کی باتیں کرے تو اُس پر شرك ثابت ہوتا ہے اور ایسا شخص یقیناً مُشرک ہو جاتا ہے، اور اِس طرح کے شرك کو "اِشراك فی العبادات" کہتے ہیں، یعنی اللہ کی سی تعظیم اللہ کے علاوہ کسی کی کرنا، پھر ایسا کرنے والا یہ مُشرک شخص چاہے یوں سمجھے کہ یہ خود ہی اور آپ ہی اس تعظیم کے لائق ہیں اور چاہے یوں سمجھے کہ ان کی اس طرح کی تعظیم کرنے سے اللہ خوش ہوتا ہے اور ان کی تعظیم کی برکت سے اللہ مشکلیں کھول دیتا ہے بہر شکل ہر طرح شرک ثابت ہوتا ہے اور یہ اِس طرح تعظیم کرنے والا شخص مُشرک ہو جاتا ہے.

(۴) اس طرح کی چوتھی بات یہ ہے کہ اللہ صاحب نے اپنے بندوں کو سکھلایا ہے کہ اپنے دنیا کے کاموں میں اللہ کو یاد رکھیں اور اس کی تعظیم کرتے رہیں تا کہ ایمان بھی درست رہے اور اُن کاموں میں برکت ہووے جیسے اڑے کام (سخت کام، ٹیڑھے کام، رکے ہوئے کام) پر اللہ کی نذر ماننی اور مشکل وقت میں اس کو پکارنا اور ہر کام کو شروع اس کے نام سے کرنا اور جب اولاد ہو تو اس کے شکر میں اُس کے نام پر جانور ذبح کرنا اور اس کا نام عبداللہ، عبدالرحمٰن، خدا بخش، اللہ دیا، امۃ اللہ اور اللہ دی

رکھنا اور کھیت اور باغ میں تھوڑا بہت اس کے نام کا رکھنا اور دھن اور ریوڑ میں سے کچھ اس کی نیاز کا رکھنا اور جو جانور اس کے نام کے اس کے گھر کی طرف لے جائے ان کا ادب کرنا یعنی نہ ان پر سوار ہونا اور نہ بوجھ لادنا، اور کھانے پینے پہننے میں اس کے حکم پر چلنا یعنی جس چیز کے بَرتنے کو اس نے فرمایا ہے اس کو بَرتنا اور جس چیز سے منع کیا ہے اُس سے دور رہنا، اور بُرائی بھلائی جو دنیا میں پیش آتی ہے (جیسے قحط اور ارزانی، صحت و بیماری، فتح و شکست، اقبال و ادبار، غمی اور خوشی) ان کے بارے میں یہ سمجھنا کہ یہ سب اُس کے اختیار میں ہیں، اور اپنا ارادہ جس کام کے بارے میں بیان کرنا ہو تو پہلے اُس کے ارادہ کا ذکر کر دینا مثلاً یوں کہنا کہ اگر اللہ چاہے تو ہم فلانا کام کریں گے، اور اس کے نام کو ایسی تعظیم سے لینا کہ جس میں اس کی مالکیت نکلے اور اپنی بندگی جیسے یوں کہنا کہ ہمارا رَب، ہمارا خالق، ہمارا مالک اور کلام میں جب قسم کھانے کی حاجت ہو تو اُسی کے نام کی قسم کھانا، خلاصہ یہ کہ اس قسم کی چیزیں اللہ نے اپنی تعظیم کے واسطے بنائی ہیں لہٰذا اَب جو کوئی بھی کسی انبیاء اولیاء کی، اماموں اور شہیدوں کی، بھوت و پَری کی اس قسم کی تعظیم کرے جیسے اڑے کام پر ان کی نذر مانے، مشکل کے وقت ان کو پکارے، بسم اللہ کی جگہ ان کا نام لے وے، جب اولاد ہو تو اِن کی نذر و نیاز کرے، اپنی اولاد کا نام عبدالنبی، امام بخش، پیر بخش رکھے، کھیت اور باغ میں ان کا حصہ لگاوے جو کھیتی باڑی سے آوے، پہلے اِن کی نیاز کرے جب اپنے کام میں لاوے، اور دھن اور ریوڑ میں

سے اِن کے نام کے جانور ٹھیراوے اور پھر ان جانوروں کا ادب کرے (یعنی پینی ڈنڈے سے نہ ہانکے لکڑی پتھر سے نہ مارے)، اور کھانے پینے میں رسموں کی سند پکڑے (فلانے لوگوں کو چاہیئے کہ فلانا کھانا، فلانا کپڑا نہ پہنیں، فلاں چیز کو مَرد نہ کھاوے، لونڈی نہ کھاوے جس عورت نے دوسرا خصم کیا ہووہ نہ کھاوے، حضرت شاہ عبدالحقؒ کا توشہ حقہ پینے والا نہ کھاوے)، اور بُرائی بھلائی جو دنیا میں پیش آتی ہے اس کی نسبت اِن کی طرف کرے مثلاً یوں کہے کہ فلاں اِن کی پھٹکار میں آ کر سڑیل دیوانہ ہو گیا اور فلانے کو انہوں نے ایسا راندا کہ محتاج ہو گیا اور فلانے کو نواز دیا تو اسے فتح و اقبال مل گیا، اور قحط فلانے ستارے کے سبب پڑا، فلانا کام چونکہ فلانے دن شروع کیا تھا یا فلانی ساعت میں شروع کیا تھا اس لئے پورا نہ ہوا، یا یوں کہے کہ اللہ ورسول چاہے گا تو میں آؤں گا یا پیر چاہے گا تو یہ بات ہو جائے گی یا اسکے تئیں بولنے میں یا معبود، داتا، بے پَروا، خداوند، خدائیگاں، مالک الملک، شہنشاہ بولے، یا جب حاجت قسم کھانے کی پڑے تو پیغمبرؑ کی یا علیؓ کی یا امامؒ کی یا پیرؒ کی یا ان کی قبروں کی قسم کھاوے، تو اِن سب کی باتوں سے شرک ثابت ہوتا ہے اور ان سب باتوں کا مرتکب مشرک ہو جاتا ہے اور ایسے عملِ شِرک کو "اِشراك فی العادة" کہتے ہیں، یعنی اپنی عادت کے کاموں میں جو اللہ کی تعظیم کرنی چاہیئے وہ تعظیم غیر اللہ کی کرے۔

بہر حال مذکورہ بالا چاروں طرح کے شِرک کا صریح (صراحت کے ساتھ)

قرآن وحدیث میں ذکر ہے، اور صاحبِ لغات القرآن نے لکھا ہے کہ شِــــــرك کی تفصیل وتوضیح کے لئے حضرت مولانا شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی "تقویة الإیمان" اور مولانا خرم علیؒ کی "نصیحة المسلمین" سے بہتر اور مفید کتابیں اردو میں موجود نہیں ہیں، شِرك کی حقیقت سمجھنے اور اچھی طرح ذہن نشیں کرنے کے لئے لوگوں کے واسطے ان کا مطالعہ از حد ضروری ہے).

(شرک سے متعلق غازی صاحب کی پیش کردہ تفصیل)

حضرت مولانا نسیم احمد غازی صاحب نے اپنی کتاب مرآة الأنوار شرح اردو مشکاة الآثار میں الإشراك باللّٰه (شرک) کی تحقیق وتفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ گناہ کے بہت سے درجے ہیں اور بہت سی قسمیں ہیں، لیکن گناہوں میں سب سے بڑا گناہ شرك ہے جس کی ہرگز ہرگز مغفرت نہیں ہوسکتی اور اس کی مغفرت ایسی ہی ناممکن ہے جیسا کہ اونٹ کا سوئی کے سوراخ میں داخل ہوجانا، ناممکن ہے۔ اِسی لئے قرآنِ مقدس میں اس کی یعنی شرك کی مذمت میں بہت سی آیات نازل ہوئی ہیں مثلاً سورۂ لقمان کی ایک آیت ہے "وَاِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهٖ" الآيَةَ، سورۂ لقمان میں حکیم لقمان کی جو چند اہم ترین حکمتیں اور وصیتیں ذکر فرمائی گئی ہیں اُن میں سب سے پہلی وصیت یہ ہے کہ انہوں نے اپنے بیٹے کو بڑے پیار اور دل سوزی کے ساتھ یہ نصیحت کی کہ اے میرے عزیز بیٹے تم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک قرار نہ دینا، کیونکہ شرک بہت بڑا

ظلم ہے، ظلم کی حقیقت ہے وَضْعُ الشیٔ فِی غیر محلہٖ یعنی کسی چیز کو بے محل استعمال کرنا، اور یہ بات سب سے زیادہ واضح ہے کہ اللہ جل شانُہٗ خالق، مالک اور مُنعم ہے اور خَلق و مُلک و اِنعام میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے لہذا عبادت میں بھی شرکت کا کسی کو حق نہیں، اس کے باوجود اگر کوئی کِسی کو حق تعالیٰ شانُہٗ کی ذات وصفات، عبادت و پرستش اور حکم واطاعت میں شریک کرتا ہے تو یقیناً اس کی یہ حرکت ظلمِ عظیم اور نا قابلِ معافی جُرم ہے، اور کیونکہ یہ خالقِ کائنات کی زبردست اہانت ہے، اس لئے یہ ایسا ظلمِ عظیم اور نا قابلِ معافی جُرم ہے کہ جس کی سزا اَبدی ہے، چنانچہ قرآنِ کریم کی آیتِ شریفہ میں ارشاد فرمایا گیا ہے "اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ" الآیۃَ، یعنی حق تعالیٰ شانُہٗ اس جرمِ عظیم (شرک) کو معاف نہ فرمائیں گے اور اس سے کم درجہ کے جتنے گناہِ صغیرہ وکبیرہ ہوں گے اُن کو منظور ہوگا تو معاف فرمادیں گے، اور چاہیں گے تو سزادیں گے.

(مشرک کے لئے دائمی سزا کیوں ہے؟)

اور مشرک کیلئے کبھی بھی معافی ومغفرت نہ ہونا اور دائمی سزا کا تجویز ہونا اسلئے ہے کہ شرک اتنا بڑا جرم ہے کہ اسکا مرتکب ہدایت سے بہت دور جاکر گمراہی میں ڈوب جاتا ہے جہاں اس کے بچنے یا اس کو بچائے جانے کی بلکل امید ہی نہیں رہتی، بخلاف اور کسی جرم کے مرتکب اور گنہگار کے کیونکہ وہ ہدایت کی روشنی سے اتنی دور نہیں ہوتا کہ

راستہ کو دیکھ ہی نہ پائے اسی لئے اس کو (یعنی شرک کے علاوہ دوسرے گناہوں کے ارتکاب کو) ناقابلِ معافی جُرم نہیں قرار دیا گیا بلکہ اس کو مشیت کے تحت رکھا گیا ہے.

اور مشرک و فاسق (یعنی شرک کرنے والے اور اس کے علاوہ دوسرے گناہ کے مرتکب) میں اور ان دونوں کی سزا میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مشرک تو توحید و ایمان سے بیگانہ اور احکم الحاکمین کا باغی ہوتا ہے اور فاسق باغی نہیں ہوتا بلکہ وفادار ہوتا ہے، ہاں عہدِ وفاداری کے بنانے میں وہ کوتاہ ہوتا ہے اور کوتاہی کرتا ہے.

اور کفر بھی شرک جیسا ہی ظلمِ عظیم و جرمِ کبیر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں یعنی کفر میں بھی صانعِ حقیقی کی کسی صفت کا یا اُس حاکمِ مطلق کے کسی حکم کا انکار اور باری تعالیٰ کی ذاتِ اقدس کی توہین ہوتی ہے، کیونکہ ذات وصفت کے انکار میں بھی توہین اور انکارِ توحید ہے، اور انکارِ حکم میں دوسروں کی یا کم ازکم اپنے نفس کے حکم کی تعظیم ہے جو سَراسَر شرک ہے، اور ہر صورت میں شیطان کی عبادت واطاعت پائی جاتی ہے، اور یہی شرک ہے۔ اس لئے کفر وشرک برابر کے جرم اور کافر ومشرک دونوں ایک ہی طرح کے یکساں مجرم ہوئے، اس لئے دونوں ہی ناقابلِ معافی اور سزائے اَبدی کے مستحق ہیں.

(ایک شبہ اور اس کے جوابات)

عموماً مُعاند اور ناسمجھ لوگ یہ شبہ اور اشکال کیا کرتے ہیں کہ سزا بقدرِ جرم ہونا

چاہئے، جُرم سے زیادہ سزا ظلم و نا انصافی ہے، اور کافر و مشرک کا جُرم محدود ہے جو اُس نے اپنی چند روزہ زندگی میں کیا ہے تو پھر اس کی سزا اَبدی، دائمی اور لا محدود کیوں ہے؟ تو اس شبہ اور اشکال کے مختلف جوابات دئے جاتے ہیں چند درجِ ذیل ہیں.

(۱) یہ اللہ کا قانون ہے، وہ اگر بلا جُرم بھی سزا دیدے تو عینِ انصاف ہے کیونکہ وہ خالق و مالک، صانع و مدبّر اور با اختیار ہے۔ "فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ" اور "لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ" اس کی شان ہے.

(۲) کافر و مشرک باغی ہیں اور بغاوت کی سزا دنیوی قانون میں بھی اس کو زندگی سے ہمیشہ کے لئے محروم کر دینا ہے، لہذا اگر حق تعالیٰ نے اِن کو دائمی سزا دے کر ہمیشہ کی زندگی سے محروم کر دیا تو اعتراض کی کیا گنجائش ہے.

(۳) قتل ایک منٹ میں ہو جاتا ہے مگر دنیا کا قانون اس کو بیس سال کی یا پھانسی کی سزا دیتا ہے تو اُس پر یہ شبہ و اشکال کیوں نہیں کیا جاتا؟ معلوم ہوا کہ دنیوی قانون کے اعتبار سے بھی یہ کہنا غلط ہے کہ جتنے وقت میں جُرم ہوا ہے اُتنے ہی وقت اس کو سزا دی جائے.

(۴) اور اس اشکال و شبہ کا ایک جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جس طرح مؤمن کو ایمان کی وجہ سے داخلۂ جنت، اعمال کی بنا پر درجات اور نیتِ دوام علی الایمان کی وجہ سے جنت میں خلود و دوام حاصل ہوگا، اِسی طرح کافر و مشرک کو کفر و شرک کی بنیاد پر

جہنم میں داخل کیا جائے گا، اور اس کی کفریات (اعمالِ کفریہ) کی بناپر جہنم کے درکات ملیں گے اور دوام علی الکفر و الشرک کی نیت کی وجہ سے اس کو جہنم میں ہمیشہ رہنا پڑے گا.

خلاصہ یہ کہ کافر ومشرک کا ارادہ اپنے کفر وشرک پر ہمیشہ رہنے کا تھا اس لئے ان کو سزا بھی ہمیشہ دی جائے گی۔ یہ اور بات ہے کہ دنیا کی زندگی ناپائیدار اور محدود ہے، اور آخرت کی پائیدار اور لامحدود.

(شرک اور اس کی قسمیں)

شرک کی حقیقت مخلوق میں سے کسی کو عبادت، محبت اور تعظیم وغیرہ میں اللہ کے برابر سمجھنا ہے۔ مشرکین جہنم میں کہیں گے "تَاللّٰہِ اِن کُنَّا لَفِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ ☆ اِذْ نُسَوِّیْکُمْ بِرَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" (الشعراء آیت ۹۷،۹۸) یعنی بخدا ہم کھلی گمراہی میں تھے جب ہم تم کو پروردگارِ عالم کے برابر کرتے تھے، ظاہر ہے کہ یہ عقیدہ مشرکین کا کسی دور میں نہیں رہا کہ وہ اپنے بتوں کو خالق و مالک مانتے ہوں بلکہ انہوں نے دوسری غلط فہمیوں کی بناء پر اُن کی پرستش کی، اور ان کو عبادت ومحبت اور تعظیم وحکم میں مالکِ حقیقی کے برابر کردیا۔ چنانچہ مشرکینِ عرب کہتے تھے کہ "مَا نَعْبُدُھُمْ اِلَّا لِیُقَرِّبُوْنَا اِلَی اللّٰہِ زُلْفٰی" (ہم بتوں کی پوجا صرف اس لئے کرتے ہیں کہ وہ ہم کو اللہ کے قریب کردیں

گے۔یعنی ہم ان کو معبود نہیں مانتے بلکہ وسیلۂ قربِ معبود خیال کرتے ہیں)۔

زمانۂ جاہلیت میں مشرکین حج کرتے اور تلبیہ بھی پڑھتے تھے تو وہ اپنے تلبیہ میں لاشريك لك اِلّا شريك هو لك تملكه و ما ملك کہتے تھے (یعنی اے اللہ آپ کا کوئی شریک نہیں مگر جو شریک ہے وہی ہے یعنی ہمارے بت اور آپ اس کے مالک ہیں اور وہ شریک کسی (ایک ذرّہ کا بھی مالک نہیں) اور یہ مشرکین اپنے تلبیہ میں ان الفاظ سے اپنے معبودوں کی حیثیت ظاہر کرتے تھے، اور یہی وہ شرک تھا جس نے ان کو ابدالآباد کے لئے جہنم رسید کر دیا۔ کیونکہ وہ اَصنــــام کو عبادت میں اللہ کے برابر کرتے تھے۔

بہرحال یہ تو ہے شرک کی حقیقت اور اس کا مفہوم اب ذہن میں یہ بھی بٹھا لیا جائے کہ شرک کی چند قسمیں ہیں (۱) شرك فى الذات (۲) شرك فى الصفات (۳) شرك فى العبادة (٤) شرك فى الحكم، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شرک کی ان چاروں قسموں کو ذرا تفصیل سے سمجھ لیا جائے۔

(شرک فی الذات)

شرک فی الذات کی مختلف شکلیں ہوسکتی ہیں (۱) اللہ تعالیٰ کے لئے اولاد تجویز کرنا جیسے یہود عُزیرؑ کو اور نصاریٰ عیسیٰؑ کو خدا کا بیٹا کہتے تھے، اور مشرکینِ عرب فرشتوں

کو خدا کی بیٹیاں کہا کرتے تھے، اور یہود و نصاریٰ تو اپنے آپ کو بھی خدا کا بیٹا ہی تصور کرتے تھے چنانچہ کہتے تھے "نَحْنُ اَبْنَآءُ اللّٰہِ وَاَحِبَّآءُہٗ" (ہم خدا کے بیٹے اور اس کے محبوب ہیں).

(۲) شرک فی الذات کی دوسری شکل ہے اللہ کے لئے بیوی ماننا جیسے عسائیوں کے بعض فرقے حضرت مریم علیہا السلام کو خدا کی بیوی کہتے تھے، اور پٹنہ کے علاقہ میں بعض فقیر خود کو خدا کی بیوی کہتے ہیں اور اسی لئے وہ اپنے نام زنانے تجویز کرتے ہیں اور زنانہ بناؤ سنگھار کرتے ہیں.

(۳) شرک فی الذات کی تیسری شکل ہے کسی کو اللہ تعالیٰ کا جزء ماننا اور حصّہ قرار دینا۔ جیسے نصاریٰ کہتے تھے "اِنَّ اللّٰہَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ" (بے شک اللہ تین میں کا تیسرا ہے) یعنی وہ لوگ اَقانیمِ ثلاثہ کے مجموعہ کو خدا مانتے ہیں، اسی طرح بعض اہلِ بدعت یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حضرت محمد ﷺ ذاتِ خداوندی کے نور کا ایک حصہ اور ٹکڑا ہیں.

(۴) شرک فی الذات کی چوتھی شکل یہ عقیدہ رکھنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز میں حلول کر گیا ہے، یا کسی صورت میں دنیا میں آ گیا ہے، جیسے کہ ہُنود کا عقیدہ ہے۔ اور نصاریٰ کا عیسیٰؑ کے متعلق یہی خیال ہے اور ان کے اِسی خیال کو قرآنِ کریم نے ان الفاظ میں بتایا ہے "لَقَدْ کَفَرَ الَّذِیْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الْمَسِیْحُ ابْنُ مَرْیَمَ" یعنی یقیناً کافر (ومشرک) ہیں وہ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ بے شک اللہ ہی مسیح ابن مریمؑ ہیں، اسی

طرح بعض بدعتی بھی رسول اللہ کے متعلق کہتے ہیں ۔ وہی جو مستوی عرش تھا خدا ہو کر۔ اتر پڑا وہ مدینہ میں مصطفیٰ ہو کر.

(۵) پانچویں شکل شرک فی الذات کی اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ قرار دینا اور اسکے لئے اَعضاء ثابت کرنا ہے جیسا کہ فرقۂ مُجسّمہ کے لوگ اس کا اعتقاد رکھتے تھے.

(٦) چھٹی شکل شرک فی الذات کی یہ اعتقاد رکھنا ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا کے بادشاہوں کی طرح ہے جس کو وزیروں، پیشکاروں، فوجوں اور کارندوں کی ضرورت ہے، اور جس طرح یہ لوگ ملک وحکومت میں دخیل وبااختیار ہوتے ہیں اِسی طرح انبیاء واولیاء بھی اللہ کے ملک وحکومت میں دخیل ہیں اور بااختیار ہیں۔ جیسے چاہیں کریں، جس کو چاہیں دیں، جسے چاہیں نہ دیں، جس کو چاہیں عزت دیں اور جِسے چاہیں ذلیل کر دیں جیسا کہ اہل بدعت کا عقیدہ ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں۔ اللہ کے پلّہ میں وحدت کے سِوا کیا ہے۔ لے لیں گے ہمیں جو لینا ہے محمد سے.

(۷) ساتویں شکل شرک فی الذات کی یہ ہے کہ کسی نبی، ولی، غوث اور قطب کو اللہ کا ایسا محبوب ومعشوق مانا اور خیال کیا جائے جیسا انسانوں کا ہوتا ہے کہ عاشق اپنے محبوب کے سامنے مجبور و ذلیل اور بے چین ومضطرب ہوتا ہے، جیسا کہ اہلِ بدعت سید الانبیاء محمد مصطفیٰ ﷺ اور غوثِ اعظم وغیرہ کے متعلق ایسے ہی عقائد رکھتے ہیں.

خلاصہ یہ کہ مذکورہ بالا اور اِن جیسے دیگر تمام عقائد شرک فی الذات میں داخل ہیں اور ایسے عقائد رکھنے والے حضرات بلاشبہ مشرک ہیں.

(شرك فى الصفات)

شرک کی دوسری قسم ہے شرك فى الصفات، اور اس کا مطلب ہے حق تعالیٰ کی مخصوص صفات (ارادہ، قدرت، اختیار، علمِ محیط وغیرہ) میں کسی صفت کو مخلوق کے لئے ثابت کرنا یا اُس صفت میں کسی کو اس کے مِثل ماننا، مثلاً کسی نبی، ولی یا بزرگ کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا کہ وہ ہر جگہ پر حاضر و ناظر ہے، اور ان کو ہمارے تمام احوال کی ہر وقت خبر ہے، یا ان کو کائنات کے ذرّہ ذرّہ کا علمِ محیط ہے۔ جس طرح باری تعالیٰ کو ہے۔ جیسے کہ فرقۂ رضائیہ رسول اللہ ﷺ کے متعلق اور بعض اہلِ بدعت پیروں تک کے متعلق اس قسم کے عقائد رکھتے ہیں۔ واضح رہے کہ اِن عقائد سے قرآنی آیات اور بے شمار احادیث کا انکار و کفر لازم آتا ہے اس لئے یہ عقائد، عقائدِ شرکیہ ہیں.

اِسی طرح کائنات کا اختیار اللہ کے رسول ﷺ یا کسی غوث وقطب کے لئے ماننا بھی شرک ہے جیسا کہ مذکورہ فرقۂ رضائیہ رسول اللہ ﷺ کے متعلق اور اولیاء کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا ہے.

(شرك فى العبادة)

شرک کی تیسری قسم ہے شرك فی العبادة (یعنی عبادت میں کسی اَور کو اللہ کا شریک قرار دینا) تفسیرِ بیضاوی میں ہے والعبادةُ اَقصیٰ غایةِ الخضوعِ و التذلِّل (یعنی عبادت کا مطلب اور عبادت کے معنیٰ ہیں انتہائی خشوع وخضوع اور آخری درجہ کی ذلّت ظاہر کرنا)، اس لئے عبادت صرف اللہ تعالیٰ ہی کے لئے خاص ہے، کیونکہ انتہائی خشوع وخضوع کی وہی ذاتِ واحد مستحق ہے۔ جس کی بلندیوں کی کوئی انتہا نہیں۔ شرعاً وعقلاً اس کے سوا کسی کے سامنے ایسا تذلّل جائز نہیں۔ کیونکہ وہی اپنی ذات وصفات، افعال وانعامات میں یکتا ہے۔ ان میں اس کا کوئی شریک وسہیم نہیں لہٰذا عبادت میں بھی کسی کو شرکت کا حق نہیں ہے.

علماء نے عبادت کے مفہوم کو مختلف الفاظ میں سمجھایا ہے (۱) شرعاً عبادت اُس فعل کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے بندہ کے اظہارِ عبدیت کے لئے علامت بنایا ہو۔ خواہ اس کا تعلق ظاہر سے ہو جیسے اسلام کے ارکانِ خمسہ (اقرارِ کلمہ، نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج) یا اس کا تعلق باطن سے ہو جیسے اعتقادیات ونیات (۲) کچھ علماء نے عبادت کا مفہوم بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ عبادت وہ فعلِ اختیاری ہے جو خلافِ نفس ہو، اور صرف اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے کیا گیا ہو۔ لیکن زیادہ صاف اور واضح بات

عبادت کے مفہوم کے سلسلہ میں وہی ہے جو بیضاویؒ نے کہی ہے یعنی عبادت انتہائی عظمت ومحبت کے ساتھ آخری درجہ کی عاجزی، انکساری اور تذلّل کے اظہار کا نام ہے، اور مخلوق میں سے کسی کے ساتھ بھی ایسا معاملہ کرنا ہی شرک ہے.

(شرك فى الحكم)

شرک کی چوتھی قسم ہے شرك فى الحكم، اور شرك فى الحكم کا مطلب ومفہوم ہے اللہ کے علاوہ کسی اور کی عظمت ومحبت کی وجہ سے اس کے حکم کو وہ درجہ دینا جو اللہ کے حکم کا ہے، اور اللہ کے علاوہ کسی کے حکم کی اطاعت کو اسی طرح ضروری سمجھنا جس طرح اللہ کے حکم کی اطاعت ضروری ہے، چنانچہ یہود ونصاریٰ کے شرک کو بیان کرتے ہوئے قرآنِ پاک میں سورۂ توبہ کی آیت نمبر (۳۱) میں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ "اِتَّخَذُوۡا اَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَانَهُمۡ اَرۡبَاباً مِّنۡ دُوۡنِ اللّٰهِ وَالۡمَسِيۡحَ ابۡنَ مَرۡيَمَ وَمَا اُمِرُوۡۤا اِلَّا لِيَعۡبُدُوۡۤا اِلٰهاً وَّاحِداً لَّاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ سُبۡحٰنَهٗ عَمَّا يُشۡرِكُوۡنَ" (یعنی انہوں نے اللہ کو چھوڑ کر اپنے عالموں اور درویشوں کو اپنا رب بنالیا اور مسیح ابن مریم کو بھی۔ حالانکہ ان کو یہ حکم کیا گیا تھا کہ وہ صرف ایک معبود کی عبادت کریں۔ جس کے سوا کوئی اور معبود نہیں۔ وہ ان کے شرک سے پاک ہے).

یہود ونصاریٰ نے کتاب اللہ اور احکامِ خدا ورسول کو چھوڑ کر خودغرض، پیشہ ور

علماء اور جاہل عبادت گذار درویشوں کے قول وعمل ہی کو اپنا دین بنالیا تھا، اُسی کی مذمت میں یہ آیت اتری تھی، جس میں ان یہود ونصاریٰ کو اس جرم کی بناء پر مشرک قرار دیا گیا ہے.

حضرت عدی بن حاتمؓ نے (جو مسلمان ہونے سے پہلے نصرانی تھے) اس آیت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ ہم اپنے علماء ومشائخ کی عبادت تو نہیں کرتے تھے، پھر قرآنِ کریم نے ان کو معبود بنالینے کا الزام ہم پر کیوں لگایا ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا ایسا نہیں تھا کہ تمہارے علماء ومشائخ بہت سی ایسی چیزوں کو حرام قرار دیتے تھے جن کو اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا ہے۔ اور تم اپنے علماء ومشائخ کے کہنے پر اُن چیزوں کو اللہ کے حکم کے خلاف حرام ہی سمجھتے تھے، اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کو حق تعالیٰ نے حرام کیا تھا اور تمہارے علماء ومشائخ ان کو حلال قرار دیتے تھے، اور تم ان کے کہنے پر ان چیزوں کو حکمِ خداوندی کے خلاف حلال سمجھتے تھے، حضرت عدی بن حاتمؓ نے عرض کیا ''بے شک ایسا تو ضرور تھا'' اس پر آنحضرت ﷺ نے فرمایا: بس یہی تو علماء ومشائخ کی عبادت ہے اور ان کو معبود بنانا ہے، اِس سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دینے کا حق صرف اللہ تعالیٰ ہی کو ہے، لہذا جو شخص اس حق میں کسی دوسرے کو شریک قرار دے اور اللہ تعالیٰ کے احکامِ حلال وحرام معلوم ہونے کے باوجود اُن کے خلاف کسی دوسرے کو واجب الاتباع سمجھے تو گویا وہ

اُس شخص کو اپنا معبود قرار دے رہا ہے، یہود و نصاریٰ کے اِسی جرم (یعنی شخصیت پرستی کے جرم) کو شرک قرار دیا گیا ہے۔ مسلمانوں میں بھی بہت سے لوگ، صرف عوام ہی نہیں، بلکہ بہت سے نام نہاد علماء بھی اس جُرم ''یعنی جرمِ شخصیت پرستی'' میں مبتلا ہیں اور اس مشرکانہ رویّہ پر بڑی مضبوطی سے جمے ہوئے ہیں، بہت سے متدیّن قسم کے لوگ بھی اس مشرکانہ جُرم میں ایسی بری طرح گرفتار ہیں کہ وہ اس پر متنبہ کرنے والوں کو ہی مجرم سمجھتے ہیں اور سوءِ خاتمہ وغیرہ کی جاہلانہ خود ساختہ وعیدیں سنا دیتے ہیں۔''اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ''.

(علاماتِ شرک کو اپنانا بھی شرک ہے)

ایسے اعمال وافعال کا ارتکاب بھی جو شرک کی علامات اور مشرکین کے خاص نشانات سمجھے جاتے ہیں شرک ہی کے حکم میں داخل ہے، ''حضرت عدی بن حاتمؓ فرماتے ہیں کہ جب میں مسلمان ہو کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو میرے گلے میں صلیب پڑی ہوئی تھی (جو نصاریٰ کی ایک خاص علامت ہے t) آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اس بُت کو اپنے گلے سے نکال دو'' دیکھئے حضرت عدی بن حاتمؓ کا عقیدہ اس وقت صلیبؔ کے متعلق وہ نہ تھا جو نصرانیوں کا ہوتا ہے، مگر ظاہری طور پر بھی شرک کی نشانی اور علامت سے پرہیز کو ضروری قرار دیتے ہوئے آپ ﷺ نے

یہ ہدایت فرمائی لہذا معلوم ہوا کہ علاماتِ شرک کو اپنانا بھی شرک ہی ہے اور اِن سے مکمل پرہیز واجتناب ضروری ہے.

افسوس ہے کہ آجکل ہزاروں مسلمان ’’ریڈ کراس‘‘ کا نشان لگائے پھرتے ہیں اوراس کی پرواہ نہیں کرتے کہ وہ بلاوجہ ایک مشرکانہ جرم کے مُرتکب ہورہے ہیں.

علماء نے لکھا ہے کہ زنّـــار (جنیو) باندھنا، اغیار (کفار ومشرکین) کا خاص لباس پہننا بھی کفر ہے، اسی طرح کفار ومشرکین کی مخصوص مذہبی رسوم میں شرکت کرنا بھی کفر ہے، (مثلاً ہولی کا رنگ کھیلنا، سمادھی پر پھول چڑھانا، تلک لگانا، بندیا لگانا وغیرہ) مسلمانوں کواس قسم کی تمام چیزوں سے محتاط رہنا انتہائی ضروری ہے، دورِحاضر کے سیاسی لوگ اس قسم کے جرائم کرکے سیاست کے بُت پر اپنے ایمان کی بھینٹ چڑھا دیتے ہیں۔ افسوس صد افسوس۔ حقیقت یہ ہے کہ جس کے دل میں اسلام اور پیغمبرِ اسلام کی عظمت ومحبت ہوگی وہ اسلامی اصولوں اور پیغمبرِ اسلام کے طریقوں کو اپنی جان سے بھی زیادہ قیمتی سمجھ کران کی مکمل حفاظت کرے گا، اوراَغیار کے طریقوں سے پورے طور پرمحتاط ہی نہیں بلکہ متنفّر رہے گا، اور کیوں نہ رہے جبکہ پیغمبرِ اسلام ﷺ کی محبت کا نتیجہ اور لازمی تقاضہ یہ ہے کہ وہ پیغمبرِ اسلام ﷺ کی ہر چیز کو محبوب بناتی ہے، اور کفر وشرک کو قابلِ نفرت اور کفار ومشرکین کے ہر طریقۂ ورسم کو مبغوض وناپسندیدہ بنا دیتی ہے. (اللّٰهم احفظنا من كل نوع من الشرك)

(بقیہ تشریح حدیث نمبر ۵۰)

(وعقوق الوالدین) اور والدین کی نافرمانی یعنی والدین کی نافرمانی کرنا بھی گناہِ کبیرہ ہے، اس میں جو عــقــوق ہے یہ بضم العین ہے اور اس کو مرفوع پڑھا جائے گا کیونکہ اس کا عطف ہے الاِشراك مرفوع پر اور اس کے بعد جو الوالدین ہے یہ الــوالــد کا تثنیہ ہے اور چونکہ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے حالتِ جرّی میں ہے اور حالتِ جرّی ونصبی میں تثنیہ کا اعراب یاء، نون ماقبل فتحہ کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے یہاں پر بھی یاء، نون ماقبل فتحہ ہے یعنی الوَالِدَیْنِ ہے، اور عقوق کی وضاحت کرتے ہوئے نوویؒ نے لکھا ہے کہ یہ عَقٌّ سے ماخوذ ہے جس کے معنی قطع وشق کے ہیں، اور بحوالہٗ ازہریؒ لکھا ہے کہ عَقَّ ازنصر والدہ عَقّاً وعُقُوقاً کے معنی ہوتے ہیں نافرمانی کرنا، صلہ رحمی وشفقت نہ کرنا اور استخفاف کرنا اور بابِ نصر سے عَقَّ کا صیغۂ صفت عَاقٌّ آتا ہے اور اس کی جمع عَقَقَةٌ بروزن فَعَلَةٌ اور عُقُقٌ بروزن فُعُلٌ استعمال ہوتی ہے، اور صاحبِ محکم کا کہنا ہے کہ رَجُلٌ عُقُقٌ، عَقَقٌ، عَقٌّ اور عَاقٌّ سب کے ایک ہی معنی ہوتے ہیں یعنی اطاعت چھوڑ کر والد کی نافرمانی کرنے والا شخص، اور کچھ دوسرے اصحابِ لغت نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عَقَّ ازنصر عَقّاً، الثوبَ کے معنی ہیں کپڑا اپھاڑنا، اور عَقَّتِ الرِّیحُ الْمُزْنَ کے معنی ہیں بارش برسانا اور عَقَّ الدَّلْوُ

کے معنی ہیں کنویں سے بھرا ہوا ڈول نکلنا اور عَقَّ از نصر عُقُوقاً و مُعقَّةً، الوَلَدُ والِدَہٗ کے معنی ہیں اولاد کا والد کی نافرمانی کرنا اور اِس سے صیغۂ صفت آتا ہے عَقٌّ اور عَاقٌّ اور اس کی جمع عَقَقَةٌ، أَعِقَّةٌ، أَعَقٌّ، عُقَقٌ اور عُقُقٌ استعمال ہوتی ہیں واضح رہے کہ عَقَّ از سمع عَقَقًا کے معنی ہیں پھٹنا اور عَقَّتُ از ضرب عَقَقاً، عَقَاقاً الفَرَسُ کے معنی ہیں گھوڑی کا حاملہ ہونا اور اس سے صیغۂ صفت عَقُوقٌ بروزن فَعُولٌ استعمال ہوگا، اب یہ بھی واضح ہوگیا کہ عُقُوقُ الوَالِدَیْنِ میں عین کا ضمہ پڑھنا بہت اہم ہے کیونکہ بفتح العین یعنی العَقُوق کے معنی ہوتے ہیں حاملہ گھوڑی، اور غیر حاملہ گھوڑی یعنی یہ متضاد معنی کے لئے بھی آتا ہے.

قسطلانیؒ اور طیبیؒ نے عقوق الوالِدین کا مطلب بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے حکم کی نافرمانی کی جائے اور ان کی خدمت کو ترک کردیا اور چھوڑ دیا جائے، مولانا نسیم احمد غازی صاحب نے لکھا ہے کہ یہاں پر عُقُوق سے مراد ہے ایسا قول یا فعل جو عرفاً والدین کے ساتھ نازیبا اور نامناسب سمجھا جاتا ہے اور والدین اُس سے اذیت محسوس کرتے ہیں.

اور قاریؒ نے عُقُوق الوالدین کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے أی قَطع صلتهِما یعنی اُن سے قطع تعلق کرنا اور صلہ رحمی نہ کرنا، اس کے علاوہ قیل کہکر دو قول اور لکھے ہیں (۱) والدین کو ایسی تکلیف پہونچانا جو عرفاً اور عادةً اولاد کی طرف سے

تکلیف سمجھی جاتی ہے یعنی اچھی، بھلی شریف اولاد کی طرف سے جس ایذاء اور تکلیف کے پہونچنے کا احتمال وامکان نہ سمجھا جاتا ہو ایسی تکلیف پہونچانے کا نام عُقُوق ہے (۲) اور دوسرا قول عُقوق الوالدین کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ جائز اُمور میں والدین کے حکم کی خلاف ورزی کرنے کا نام عُقوق ہے، اس کے بعد قاریؒ نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ دادا اور دادی کا حکم بھی وہی ہے جو والدین کا ہے.

(ایک اعتراض وجواب)

اس حدیث شریف میں شرک کے بعد والدین کی نافرمانی کو ذکر کیا گیا ہے یعنی دونوں کو یکے بعد دیگرے ملا کر ذکر کیا گیا ہے تو اس کی وجہ کیا ہے؟، قاریؒ نے اس کی مصلحت و وجہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یا یوں کہیے کہ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ چونکہ ان دونوں میں ایک خاص مناسبت وتعلق ہے اور ایسی دو چیزوں کو جن میں آپس میں مناسبت وتعلق ہوتا ہے اسی طرح ملا کر یکے بعد دیگرے ذکر کرنا فصاحت و بلاغت کی علامت ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے بھی اپنے کلامِ پاک میں اسی طرح کا انداز اختیار کیا ہے چنانچہ ایک جگہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے ”وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَاتُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا وَّ بِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا“ اور ایک دوسری جگہ ارشادِ پاک ہے ”اَنِ اشْكُرْ لِيْ وَلِوَالِدَيْكَ“ اب رہ جاتی ہے یہ بات کہ شرک اور عقوقِ والدین میں کیا

مناسبت وتعلق ہے اور کس طرح ہے تو اس کو بتاتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے کہ اِن دونوں کے اندر یہ بات مشترک ہے کہ انسان ان دونوں میں اُس کے حقوق کوسلب کرتا ہے جواس کے وجود میں آنے کا سبب ہیں یعنی ادائیگی نہیں کرتا، چنانچہ دیکھئے کہ جب انسان شِرک کرتا ہے تو اُس ذات پاک کے حقوق کی ادائیگی نہیں کرتا جو حقیقۃً اس کے وجود میں آنے کا سبب ہے، اور جب یہ والدین کی نافرمانی کرتا ہے تو اُس کے حقوق سلب کر لیتا ہے جو صورۃً بظاہر اس کے وجود میں آنے کا سبب ہیں.

(ایک خاص بات)

''عُقوق الوالِدین'' اس میں جو الوآلِدین کا لفظ ہے یہ بلکل ایسا ہی ہے جیسا کہ الأَبَوَین ہے یعنی جس طرح الأَبُ مذکر بمعنی باپ کا تثنیہ الأَبَوَین استعمال کرکے ماں اور باپ کو مراد لیا جاتا ہے یعنی تغلیباً مذکر کا ذکر کرکے مؤنث کو اُس میں داخل مان لیا جاتا ہے ایسے ہی الوَالِدُ مذکر بمعنی باپ کا تثنیہ الوَالِدَین استعمال کرکے بھی ماں اور باپ کو مراد لیا جاتا ہے، ایسے ہی یہاں پر حدیث شریف میں بھی عُقُوق الوَالِدین فرما کر ماں اور باپ دونوں کو مراد لیا گیا ہے، کچھ حضرات نے یہ بھی کہنا چاہا ہے کہ عقوق الوالدین میں جو الوالدین ہے یہ بکسر الدال جمع ہے الوَالِد کی اور جس طرح ایک حدیث شریف میں عُقوق الأُمَّہات ذکر فرمایا گیا ہے یعنی صرف ماؤں کا ذکر کیا

گیا ہے ایسے ہی یہاں پر صرف باپوں کا ذکر کیا گیا ہے لیکن پہلی بات بلکل صحیح اور واضح ہے کیونکہ قرآنِ کریم میں بھی جگہ جگہ الوالِدین تثنیہ استعمال کیا گیا ہے اور ماں و باپ دونوں کو مراد لیا گیا ہے، اور اردو میں بلکہ دیگر زبانوں میں بھی اس طرح کا استعمال موجود ہے، بہرحال عقوق الوالِدین کا ترجمہ کریں گے والدین یعنی ماں اور باپ کی نافرمانی کرنا، ان کو تکلیف پہونچانا، اُن سے صلہ رحمی نہ کرنا.

(ایک اعتراض وجواب)

"عقوق الوالِدین" کو دیکھ کر ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ اِس سے تو بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ماں اور باپ یعنی دونوں کی نافرمانی کرنا گناہِ کبیرہ ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اِن میں سے ایک کی نافرمانی کرنا بھی گناہِ کبیرہ ہی ہے؟ تو اس کا جواب قاریؒ نے یہ لکھا ہے کہ یہ آپ کی ناسمجھی اور کم علمی ہے کہ آپ یہ سمجھ رہے ہیں کیونکہ جب اس طرح کا استعمال ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ یہ حکم اجتماع کی شکل ہی میں ہے مثلا کہا جاتا ہے کہ اساتذہ کی بے ادبی بہت بُری چیز ہے، رسولوں کا انکار کفر ہے تو اس کا مطلب یہ بلکل نہیں ہوتا کہ سارے اساتذہ کی بے ادبی ہو تو ہی بری چیز ہے اور سارے رسولوں کا انکار ہو تو ہی کفر ہے بلکہ اس کا مطلب ہوتا ہے کہ سارے اساتذہ کی بے ادبی بھی بری ہے اور اسی طرح ایک استاذ کی بے ادبی بھی

بری ہے اور سارے رسولوں کا انکار بھی کفر ہے وراسی طرح ایک رسول کا انکار بھی کفر ہے ایسے ہی عقوق الوالدین (ماں باپ کی نافرمانی) کا بھی یہی مطلب ہے کہ دونوں کی نافرمانی بھی کبیرہ گناہ ہے اوران میں سے کسی ایک کی نافرمانی بھی کبیرہ گناہ ہے.

(ماں باپ کی نافرمانی اوران کے ساتھ حسنِ سلوک)

صاحبِ مظاہرِ حق نے لکھا ہے کہ عقوق کے ایک معنی ایذا دینے اور تکلیف پہونچانے کے بھی آتے ہیں اس لئے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ شریعت نے نہ صرف یہ کہ والدین کی نافرمانی کو گناہِ کبیرہ (بڑا گناہ) قرار دیا ہے بلکہ یہ بھی حکم دیا ہے کہ مسلمان ماں باپ کو نہ کوئی اذیت پہونچائی جائے اور نہ ان کو ناحق ستایا جائے، واضح رہے کہ اگر ماں باپ کافر ہوں تو اذیت وتکلیف انہیں بھی نہیں پہونچانی چاہئے، لیکن اگران کو کفر کی لعنت سے نکالنے اور قبولِ اسلام پر آمادہ کرنے کے لئے ان کے ساتھ تھوڑا بہت سخت برتاؤ کیا جائے تو شریعت نے اس کی اجازت دی ہے بشرطیکہ یہ سخت برتاؤ قطعی طور پر ناگزیر اور ضروری ہو اور اخلاق وانسانیت سے گرا ہوا بھی نہ ہو.

اور تفسیرِ عزیزی میں ارشادِ ربّانی "وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَاناً" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ماں باپ کے ساتھ احسان اور حسنِ سلوک کا حکم بطورِ خاص تین باتوں کو شامل ہے (۱) اول یہ کہ ان کو کسی قسم کی اذیت نہ پہونچائے خواہ ہاتھ سے ہو یا زبان وغیرہ سے،

یعنی نہ تو ان کو مار پیٹ کر تکلیف پہونچائے اور نہ ان کے ساتھ بدزبانی و بدکلامی کرے (۲) دوسرے جہاں تک ممکن ہو سکے جان و مال دونوں طرح سے ان کی خدمت کرے (۳) اور تیسرے یہ کہ ان کی اطاعت وفرمانبرداری کرے، اور وہ جس وقت جس ضرورت سے بلائیں فوراً ان کے سامنے حاضر ہو جائے، تاہم علماء نے یہ وضاحت بھی کردی ہے کہ والدین کی خدمت کا حکم اس شرط کے ساتھ ہے کہ اگر ماں باپ اولاد کے محتاج ہوں اور اولاد اتنی قوت واستطاعت رکھتی ہو کہ ان کی ہر طرح کی خدمت کر سکے تو ان کی خدمت کرنا اُس پر واجب ہے، اور اگر یہ صورت ہو کہ نہ تو والدین اس کے محتاج ہوں اور نہ اولاد اِس پر قادر ہو تو اولاد پر ان کی خدمت واجب نہیں ہے، اسی طرح والدین کی حکم بَرداری (فرمانبرداری) کا مسئلہ بھی اس وضاحت کے ساتھ ہے کہ اگر وہ اچھے کام کا حکم دیں یا خلافِ شرع چیزوں سے روکیں یا شرع کے خلاف حکم نہ دیں تو ان کی اطاعت کرنا ضروری ہے، لیکن اگر وہ خلافِ شرع چیزوں کا حکم دیں مثلاً واجبات کو ترک کرنے کے لئے کہیں یا فرض حج کرنے سے روک دیں اور منع کریں تو ان چیزوں میں ان کی اطاعت نہ کرنی چاہئے، اگر سنتِ مؤکّدہ چھوڑنے کے لئے کہیں مثلاً نماز کی جماعت میں شریک ہونے سے روکیں، یا عرفہ کے روزہ کو منع کریں تو اس میں زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس طرح کا حکم دو ایک مرتبہ مان لینے اور ان کی اطاعت میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اگر اِن چیزوں کی وہ عادت ہی ڈلوادیں یا

ہمیشہ منع کرتے رہیں تو ان کا حکم نہ مانے، ہاں اگر وہ کسی نفلی عبادت سے روکیں اور کہیں کہ اس کی بجائے ہماری خدمت میں رہو تو ان کی حکم برداری اور فرمانبرداری کرنی چاہیئے.

اور نوویؒ نے بحوالۂ فتاوی شیخ عمرو بن الصلاحؒ لکھا ہے کہ عقوقِ محرّم (یعنی وہ عقوق جو شرعاً حرام ہے) ہر ایسا فعل وقول ہے جس سے والدین کو تکلیف ہو، نیز والدین کی اطاعت ہر اُس چیز میں جو معصیت نہ ہو یعنی تمام جائز امور میں واجب و ضروری ہے اور اسی طرح تمام جائز امور میں ان کی مخالف و نافرمانی کرنا عقوق ہے، اور علماء کی بہت بڑی تعداد نے شبہات ومشتبہات میں (یعنی ایسے امور میں جن کا نہ تو جائز ہونا واضح ہے اور نہ ہی ناجائز ہونا اُن میں) والدین کی اطاعت کو واجب قرار دیا ہے، اور بہت سے علماء کا قول یہ ہے کہ طلبِ علم اور تجارت کے لئے والدین کی اجازت کے بغیر سفر کرنا جائز ہے. (واللہ أعلم بالصواب)

(ایک اعتراض وجواب)

کرمانیؒ نے یہاں پر ایک اشکال وجواب لکھا ہے، اشکال یہ لکھا ہے کہ کبیرہ گناہ کی تعریف علماء نے یہ کی ہے کہ وہ گناہ جس کی وجہ سے حدّ واجب ہوتی ہے گناہِ کبیرہ ہے اور عقوق الوالدین یعنی ماں باپ کی نافرمانی پر شریعت نے کوئی حدّ واجب

نہیں کی ہے تو آپ ﷺ نے اس گناہ کو الکبائر کبیرہ گناہ میں کیوں شمار فرمایا؟ اور اس کا جواب یہ لکھا ہے کہ آپ نے جو گناہِ کبیرہ کی تعریف نقل کی اور بتائی یہ مشہور تعریف اور جمہور علماء کی بیان کردہ تعریف نہیں ہے کیونکہ جمہور علماء نے گناہِ کبیرہ کی جو تعریف بیان کی ہے وہ یہ ہے کہ کبیرہ گناہ وہ گناہ ہے جس کے بارے میں شارعؑ نے وعید بیان کی ہو اور ڈرایا ودھمکایا ہو اور عقوق کے بارے میں شارعؑ نے ڈرایا ودھمکایا ہے اس لئے اس کو الکبائر میں شمار کرنے پر تمہیں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے۔

(وقتل النفس) اور ناحق کسی کو مار ڈالنا، یعنی اور ناحق کسی کو قتل کرنا بھی گناہِ کبیرہ ہے، اس میں جو قتل مضاف ہے اس کو مرفوع پڑھیں گے کیونکہ اس کا معطوف ہے عقوقُ مرفوع پر اور اس کے بعد جو النفس ہے وہ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور پڑھا جائے گا اور "وقتل النفس" کی تشریح کرتے ہوئے قسطلانیؒ نے لکھا ہے أی الّتی حرم اللّٰہ الا بالحق اور قاریؒ نے لکھا ہے أی بغیر الحق یعنی اس کا مطلب ہے ناحق کسی کو قتل کرنا کیونکہ دوسری احادیث سے میں اس کی صراحت موجود ہے، نیز مطلق قتل کرنا یہاں مراد بھی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ قصاصاً اور حدّاً قتل کرنا ہرگز گناہِ کبیرہ نہیں ہے، بہرحال ناحق قتل کرنے کی کچھ تفصیل ذہن نشین کر لی جائے تو مناسب ہے۔

(قتلِ حق اور قتلِ ناحق)

حضرت مولانا نسیم احمد غازیؔ صاحب نے لکھا ہے کہ اِلّا بِالحَقِّ کی تفصیل (یعنی قتلِ حق کی تفصیل) بخاری و مسلم کی حدیث میں اس طرح ہے۔ عبداللہ بن مسعودؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان کا خون حلال نہیں مگر تین صورتوں میں (۱) شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کرنا (تو اس شکل میں اس کو سنگسار کر کے مار ڈالا جائے گا)، (۲) اس نے کسی کو ناحق قتل کر دیا ہو (اس شکل میں مقتول کا وارث اس کو بدلہ میں قتل کرا سکتا ہے) (۳) اسلام چھوڑ کر مرتد ہو گیا ہو (تو اس کی سزا بھی قتل ہے)، حضرت عثمانِ غنیؓ جس وقت باغیوں میں نرغہ میں محصور تھے اور وہ ان کو قتل کرنا چاہتے تھے تو اس وقت حضرت عثمانؓ نے ان کو یہی حدیث سنا کر فرمایا تھا کہ بحمد اللہ میں ان تینوں جُرموں سے بَری ہوں (یعنی میں ان تینوں شکلوں میں سے کسی بھی شکل میں نہیں آتا کیونکہ) میں نے زمانۂ اسلام میں تو کیا زمانۂ جاہلیت میں بھی کبھی زنا نہیں کیا، نہ میں نے کسی کو ناحق قتل کیا، اور نہ کبھی میرے دل میں اسلام چھوڑ دینے کا وسوسہ آیا، پھر تم مجھ کو کس وجہ سے قتل کرنا چاہتے ہو۔

اور واضح رہے کہ جس طرح بے وجہ کسی مسلمان کا قتل کرنا حرام ہے اسی طرح اُس غیر مسلم کا قتل کرنا بھی حرام ہے جو کسی اسلامی ملک میں اسلامی قوانین کا پابند ہو کر

رہتا ہے، یا جس سے مسلمانوں کا معاہدہ ہے، ترمذی اور ابن ماجہ شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو کسی ذِمّی کو قتل کردے اُس نے اللہ کے عہد کو توڑ دیا، اور جو شخص اللہ کے عہد کو توڑ دے وہ جنت کی خوشبو بھی نہ سونگھ سکے گا حالانکہ جنت کی خوشبو ستر (۷۰) سال کی مسافت تک پہونچتی ہے۔ایک حدیث میں ہے کہ ذِمّی لوگ اپنا مال اس لئے خرچ کرتے ہیں کہ ان کے مال ہمارے مالوں کی طرح اور ان کے خون ہمارے خونوں کی طرح محفوظ ہوجائیں (مال سے مراد وہ مال ہے جو مال معاہدہ میں طے ہوا ہے، کہ اتنا مال بطورِ جزیہ دیا کریں گے جو ان کی حفاظت وغیرہ پر ہی خرچ ہوجاتا ہے)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے قتلِ حق کی پوری وضاحت ہوگئی لہذا اب قتلِ ناحق کا سمجھنا بہت آسان ہے یعنی اس کے علاوہ جو بھی قتل ہوگا وہ ناحق ہوگا (یعنی کسی ذِمّی، معاہد کا قتل، کسی غیر شادی شدہ مسلمان زانی کا قتل، کسی ایسے مسلمان کا قتل جس نے نہ کسی کا ناحق قتل کیا ہو اور نہ ہی وہ اسلام سے پھرا ہو) بہر حال قتلِ ناحق ایک ایسا جرمِ عظیم ہے جو تقریباً دنیا کے تمام ہی مذاہب میں جرم سمجھا جاتا ہے اور تمام ہی فرقوں، جماعتوں اور عقلمندوں کے نزدیک اس کا جُرم ہونا مسلّم ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ساری دنیا کی تباہی اللہ کے نزدیک اس سے ہلکی ہے کہ کسی ایک ایماندار آدمی کو قتل کردیا جائے۔بعض روایات میں اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ اگر ساتوں آسمانوں

اور ساتوں زمینوں کے باشندے کسی مؤمن کے قتلِ ناحق میں شریک ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ جہنم میں داخل کر دیں گے، اس کے علاوہ بھی احادیث میں قتلِ ناحق کے بارے میں بے شمار وعیدیں وارد ہوئی ہیں، اُنہیں میں سے ایک مشکاۃ شریف کی یہ زیرِ تشریح حدیث نمبر (۵۱) بھی ہے کیونکہ اس میں نبیِ کریم ﷺ نے قتلِ ناحق کو کبائر میں شمار فرمایا ہے. (اللّٰهم احفظنا)

(والیمین الغوس) اور کبیرہ گناہوں میں سے ایک گناہ جھوٹی قسم کھانا ہے، اس میں جو الیمین ہے یہ بروزن فَعِیل ہے اور اس کا عطف ہے قتل النفس میں جو قتل مرفوع ہے اُس پر اس لئے اس کو یعنی الیمین کو بھی مرفوع پڑھیں گے کیونکہ معطوف اعراب میں اپنے معطوف علیہ کے تابع ہوتا ہے، اور الیمین کے معنی ہیں قسم اور اس کی جمع آتی ہے أَیْمُنٌ اور أَیْمَانٌ اور یہ یعنی کلمۂ الیَمِینُ مؤنث ہے، اور اس کے اگرچہ اور بھی معنی آتے ہیں لیکن یہاں پر قسم ہی کے معنی میں ہے، اور اس کے بعد جو الغموس ہے یہ بفتح الغین وضم المیم بروزن فَعُولٌ بمعنی فاعِلٌ ہے اور یہ غَمَسَ از ضرب غَمْساً بمعنی ڈُبونا، داخل کرنا اور گھسانا سے مبالغہ کا صیغہ ہے مثل کَذُوبٌ اور وَدُودٌ کے، اور الغَمُوسُ کو عرب مصیبت میں ڈالنے والے معاملہ کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں، اور الغَمُوسُ من الرجال کہتے ہیں یعنی بہادر آدمی، اور طَعْنَةٌ غَمُوسٌ کہکر معنی لیتے ہیں پار ہو جانے والی نیزہ کی مار اور الیمن الغَمُوس کہکر معنی لیتے ہیں جان بوجھ

کر جھوٹی قسم، اور الغَمُوس کی جمع غُمُسٌ استعمال کرتے ہیں بہر حال حدیث شریف میں جو الغَمُوس ہے اس کو مرفوع پڑھیں گے کیونکہ یہ الیَمِیْنُ مرفوع کی صفت ہے، اور جھوٹی قسم کو الیمینُ الغموس کہنے کی وجہ بتاتے ہوئے شیخ طیبیؒ نے تین وجہیں لکھیں ہیں (۱) ایک یہ کہ غَمْسٌ کے معنی آتے ہیں داخل کرنا، گھسانا اور یہ قسم آدمی کو گناہ میں داخل کرتی اور گھساتی ہے اس وجہ سے اس کو الیمین الغموس کہتے ہیں (۲) یا یہ قسم انسان کو گناہ میں ڈالتی اور گھسا دیتی ہے اس وجہ سے (۳) اور تیسری وجہ اس کو الغَمُوس کہنے کی یہ بھی ہوسکتی ہے کہ یہ اپنے کھانے والے کو کفّارہ ادا کرنے میں ڈالتی ہے (جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے) اگر چہ دیگر حضرات اس میں کفّارہ کے وجوب کے قائل نہیں ہیں.

"الیمین الغموس" یمینِ غموس کی وضاحت وتشریح کرتے ہوئے اور اس کا مطلب بتاتے ہوئے قسطلانیؒ، طیبیؒ، قاریؒ تقریباً سب ہی حضرات نے لکھا ہے کہ اس کی دو شکلیں ہوسکتی ہیں (۱) کوئی شخص جان بوجھ کر کسی گذشتہ چیز کے متعلق جھوٹی قسم کھائے مثلاً کسی فعل کے بارے میں کہے واللہ فعلت کذا (خدا کی قسم میں نے فلاں کام کیا ہے) یا کہے واللّٰہِ ما فعلت کذا (میں نے خدا کی قسم فلاں کام نہیں کیا) حالانکہ وہ جانتا ہے اور اس کو یقین ہے کہ وہ فلاں کام کے کرنے یا نہ کرنے کی بات جھوٹ کہہ رہا ہے کیونکہ اُس نے واقع میں وہ کام نہیں کیا ہے، یا کیا ہے (۲) اور یمینِ

غموس کی دوسری شکل یہ ہے کہ کوئی شخص جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھائے تا کہ کسی شخص کا مال ہڑپ کر لے (مثلاً زید کہے کہ خدا کی قسم حامد کے پاس جو روپئے ہیں یہ میرے ہیں حالانکہ واقع میں وہ روپئے اس کے نہیں ہیں وغیرہ) اور یہ دونوں شکلیں لکھنے کے بعد قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اولیٰ اور واضح بات یہ ہے کہ صرف پہلی ہی شکل کو یمینِ غموس کہا جائے یعنی ایسی جھوٹی قسم جس کا تعلق گذشتہ چیز یا کسی فعل سے ہو وہی یمینِ غموس کہلائے گی، اور اس قسم کی سخت ممانعت ہے کیونکہ یہ بہت بڑا گناہ ہے جیسا کہ زیرِ تشریح مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۰) سے بھی معلوم ہو رہا ہے.

(ایک خاص بات)

قاریؒ نے یہاں پر یہ مسئلہ چھیڑا ہے کہ نبیِ کریم ﷺ نے اس حدیث شریف میں صرف چار گناہوں کو کبیرہ گناہ بتایا ہے (یعنی شرک، والدین کی نافرمانی، قتلِ ناحق اور جھوٹی قسم کو) جبکہ گناہِ کبیرہ تو بہت سے ہیں، اس کے علاوہ دوسری احادیث میں دوسرے گناہوں کو گناہِ کبیرہ بتایا گیا ہے تو اس سے تو احادیث میں تعارض وتضاد نظر آرہا ہے اور احادیث کے درمیان تضاد وتعارض ہو نہیں سکتا پھر یہ تعارض کیسا؟ تو قاریؒ نے امام عز الدین بن عبد السلامؒ کے حوالہ سے اس کا جواب یہ لکھا ہے کہ یہ تعارض وتضاد نہیں ہے بلکہ اس طرح کی تمام احادیث وحی پر مبنی ہیں جب آپ ﷺ

کے پاس جیسی وحی آئی تب آپ ﷺ نے ویسے ہی صحابہؓ سے کبائر کو بیان کر دیا، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ آپ ﷺ نے مختلف اوقات اور مختلف مقامات میں اس طرح کی یعنی کبائر سے متعلق احادیث فرمائی ہیں اور جب اور جہاں جو مناسب سمجھا اس کو بیان کر دیا، اور مختلف اوقات ومختلف مقامات کے مناسب الگ الگ مختلف باتیں بیان فرمانے میں اگر کوئی تضاد وتعارض ہوتا ہے تو اس کو تضاد وتعارض نہیں کہتے بلکہ موقع ومحل کی مناسبت ونزاکت کی رعایت کرنا کہتے ہیں اس لئے آپ جو تضاد وتعارض کی بات کر رہے ہیں وہ آپ کی ناسمجھی ہے اور ایک غلط فہمی وبیوقوفی کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں.

(**رواه البخاريُّ**) روایت کیا اس کو (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۰ کو) امام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بخاریؒ نے اپنی صحیح بخاری میں، اور بخاری شریف میں یہ روایت کتاب نمبر (۸۳) یعنی كتاب الأيمان والنذور کے باب نمبر (۱۶) یعنی باب اليمين الغَمُوس میں ہے اور فتح الباری کی ترقیم کے مطابق اس حدیث شریف کو بخاری شریف میں حدیث نمبر (۶۶۷۵) کے تحت دیکھا جا سکتا ہے، اور اِس حدیث شریف کے اجزاء واطراف کو بخاری شریف میں حدیث نمبر (۶۸۷۰) اور (۶۹۲۰) میں دیکھا جا سکتا ہے، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام بخاریؒ اس حدیث کو كتاب الديات، اور استتابة المرتدين میں بھی لائے ہیں.

اور قاریؒ نے لکھا ہے کہ اس حدیث کو امام ترمذیؒ اور امام نسائیؒ نے بھی اپنی اپنی سنن میں نقل کیا ہے، عینیؒ نے یہ بھی بتایا ہے کہ اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے کتاب التفسیر میں ذکر کیا ہے اور امام نسائیؒ نے کتاب التفسیر، کتاب القصاص اور کتاب المحاربة میں یعنی تین مقامات پر نقل کیا ہے، اس حدیث شریف کو ہمارے یہاں رائج ترمذی شریف کی جلدِ ثانی میں صفحہ ۱۳۱ پر دیکھا جا سکتا ہے، اور al-islam.com پر پائی جانے والی ترمذی شریف میں یہ حدیث شریف حدیث نمبر (۲۹۴۷) پر ہے، اور میں نے نسائی شریف میں اس حدیث کو تلاش کیا تو کتاب المحاربة کے باب بابُ ذکر الکبائر میں تو بلکل انہیں الفاظ کے ساتھ مل گئی اور یہ باب ہمارے یہاں رائج نسائی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی میں صفحہ نمبر (۱۴۶) پر ہے اور یہ حدیث شریف صفحہ نمبر (۱۴۷) پر ہے اور اسکا مطلع اسطرح سے ہے أخبرنا عبدة بن عبدالرحیم قال أخبرنا ابن شُمَیل قال أخبرنا شعبة الخ، اس کے علاوہ نسائی شریف میں کتاب التفسیر اور کتاب القصاص میں یہ روایت مجھے نہ مل سکی اگر آپ کو مل جائے تو مجھے بھی مطلع فرما کر ممنون و ماجور ہوں. (جزاك الله) (محمد یامین قاسمی فون نمبر ۰۵۹۱-۲۴۱۶۵۵۹)

الحدیث/ ۵۱ (جھوٹی شہادت وگواہی)

وَفِیْ رِوَایَةِ أَنَسٍ: (وَشَهَادَةُ الزُّوْرِ) بَدَلَ: (اَلیَمِیْنُ الْغُوْسُ). (مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ)

(ترجمہ حدیث نمبر۵۱)

اورحضرت انسؓ کی روایت میں وَالْيَمِينُ الْغَمُوسُ (جھوٹی قسم) کی بجائے وَشَهَادَةُ الزُّوْرِ (جھوٹی گواہی دینا، کے الفاظ) ہیں،(یہ حدیث متفق علیہ ہے).

(راویِ حدیث حضرت انسؓ)

مصنفؒ نے اپنے رسالے اِکمال فی أسماء الرجال میں ان کامختصر تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ انس بن مالک بن نضر ہیں،ان کی کنیت ابوحمزہ ہے اور یہ قبیلۂ خزرج میں سے ہیں،نبیِ کریم ﷺ کے خادمِ خاص ہیں جب نبیِ کریم ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے توان کی والدہ اُمِّ سُلیم بنت مُلحان نے ان کونبیِ کریم ﷺ کی خدمت میں پیش کیااوراس وقت ان کی عمردس سال تھی،حضرتِ عمرؓ کے دورِ خلافت میں لوگوں کودین سکھلانے کی غرض سے بصرہ میں قیام پذیر ہوئے،اورصحابہؓ میں سے سب سے آخرمیں ۹۱ھ میں بصرہ میں انہی کا انتقال ہواہے،ان کی عمر کے بارے میں ایک قول ایک سوتین (۱۰۳) سال کاہےاورایک قول ننانوے(۹۹) سال کا،اورابن عبدالبر نے اِسی ننانوے سال والے قول کوزیادہ صحیح بتایاہے،کہاجاتاہے کہ ان کی اولادکاشمارایک سوہےاورایک قول کے مطابق اسّی (۸۰) جن میں اٹھتر

(۷۸) مرد اور دو عورتیں ہیں، اِن سے بہت سے لوگوں نے احادیث نقل کی ہیں (زیرِ تشریح یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۱ کو حضرت انسؓ سے عبید الله بن أبي بکرؒ نے روایت کیا ہے، اور نوویؒ نے لکھا ہے کہ یہ حضرت انسؓ کے پوتے ہیں تو گویا اس روایت کو حضرت عبید اللّٰہ بن أبی بکرؒ نے اپنے دادا حضرت أنسؓ سے روایت کیا ہے، اور حضرت انسؓ کے بارے میں مزید تفصیلات کے لئے تیسیر المنیر میں مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر سات (۷) کی شرح کا مطالعہ کریں).

(تشریح حدیث نمبر ۵۱)

(وفي رواية أنسؓ وشهادة الزور بدل اليمين الغوس) قاریؒ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فِي حرفِ جر اپنے مرکب اضافی روایة أنسؓ مجرور سے مل کر خبرِ مقدم ہے اور وَشَهَادَةُ الزُّوْرِ مبتدا مؤخر ہے أی وَشَهَادَةُ الزُّور مَرْوِيَّةٌ في رواية أنسؓ الخ، اور ''شَهَادَةَ الزّورِ'' میں جو لفظِ شَهَادَةُ ہے یہ مصدر ہے شَهِدَ از سمع و کرم کا جس کے معنی آتے ہیں گواہی دینا اور یہاں پر حاصلِ مصدر کے معنی ہوں گے یعنی گواہی اور شَهَادَةُ کو یہاں پر مرفوع پڑھیں گے کیونکہ یہ مبتدا ہے، یا یہ کہلو کہ یہ مرفوع ہے اُس فعل کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے جو فی روایة أنسؓ میں عامل ہے، اور اس شکل میں فی روایة أنسؓ کو اُس فعل کا متعلق کہیں گے أی وقد رُوِیَ

فی روایة أنسؓ وشهادة الزور الخ، اوراس میں جولفظ الزُّور ہے یہ بضم الزاء وسکون الواؤ ہے بروزن سُوْر اور یہ لفظِ زُوْر لغۃً بہت سے معانی کے لئے آتا ہے جن میں سے ایک معنی جھوٹ اور باطل کے بھی ہیں اور یہاں پر اِسی والے معنی یعنی جھوٹ اور باطل کے معنی میں ہے اور الــزُور میں زآء کا ضمہ بہت اہم ہے کیونکہ اگر زآء کا فتحہ پڑھ دیا جائے تو معنی بدل جاتے ہیں مثلاً سینہ کے درمیان کا بالائی حصہ، یا سینہ کی ہڈیوں کے ملنے کی جگہ وغیرہ کے معنی ہوجاتے ہیں، اوراس کو مجرور پڑھا جائے گا کیونکہ یہ مضاف الیہ ہے شَهَادَة مضاف کا، اوراس میں یعنی شَهَادَةُ الزُّوْرِ میں جواضافت ہے یہ اِضافة الموصوف اِلى الصفة ہے اس لئے اس کا ترجمہ کریں گے جھوٹی اور باطل شہادت، اور شیخ طیبیؒ نے لکھا ہے کہ جھوٹی شہادت وگواہی کو شهادةُ الزّور اور جھوٹ کو زُوْر کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جھوٹی شہادت میں جانبِ حق اور جہتِ حق سے ہٹنا اوراعراض کرنا پایا جاتا ہے، غالباً شیخ یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ زُور، زَوِرَ از سمع سے ماخوذ ہے جس کے معنی کج ہونا اور ٹیڑھا ہونے کے ہیں.

اورنوویؒ نے بحوالہ ثعلبیؒ اور ابواسحاق وغیرہ لکھا ہے کہ زُوْر اصل میں نام ہے کسی چیز کو آراستہ پیراستہ کر کے اور خلافِ واقعہ بنا کر کسی کے سامنے پیش کرنا تا کہ سننے والا اُس چیز کے بارے میں یہ خیال اور یقین کرنے لگے کہ یہ چیز ایسی ہی ہے جبکہ وہ چیز بیان کرنے والے کے بیان کردہ اوصاف کے بلکل خلاف ہو، یعنی گویا یہ کہیئے کہ

باطل اور غلط کو ایسی ملمع سازی کے ساتھ پیش کرنا کہ سننے والا یہ سمجھ بیٹھے کہ یہی حق اور صحیح ہے زُور کہلاتا ہے۔

اور صاحبِ کشاف علامہ زمخشریؒ نے لکھا ہے کہ زُور، زَوَرْ اور اِزْوِرَاء سے بنا ہے جس کے معنی انحراف اور ہٹنے کے ہیں، چونکہ جھوٹ حق سے منحرف اور ہٹا ہوا ہوتا ہے اس لئے اس کو زُور کہتے ہیں۔

(شهادة الزور، جھوٹی گواہی)

شہادتِ زور جھوٹی گواہی بہت بڑا گناہ اور سخت ممنوع کام ہے، اصل میں مطلق جھوٹ ہی یعنی خلافِ واقعہ اور باطل بات ہی بہت بڑا اور بھاری جرم ہے اور شہادتِ زور، جھوٹی گواہی تو اس کا اہم فرد اور اس کی اہم شکل ہے، کیونکہ اس سے بندوں کی حق تلفی بھی ہوتی ہے، ایک حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے صبح کی نماز کے بعد کھڑے ہو کر ارشاد فرمایا کہ: جھوٹی شہادت اشراک باللہ (شرک) کے برابر قرار دیدی گئی ہے، اور یہ بات تین مرتبہ ارشاد فرمائی اس کے بعد یہ آیتِ شریفہ ”فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ (الآيَة)“ تلاوت کی (تم گندگی یعنی بتوں سے بچتے رہو اور قولِ زُور سے بچتے رہو، اللہ کو ایک ماننے والے بن جاؤ، مشرک نہ بنو) مشکاۃ شریف حدیث نمبر (۳۷۷۹)۔

ایک اور حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا مؤمن تمام عادتوں میں ڈھل سکتا ہے (یعنی اس میں ساری عادتیں پیدا ہوسکتی ہیں) لیکن اس میں دو عادتیں یعنی خیانت اور جھوٹ پیدا نہیں ہوسکتیں، آپ ﷺ سے پوچھا گیا مؤمن بزدل ہوسکتا ہے؟ فرمایا ہاں: پوچھا گیا مؤمن بخیل ہوسکتا ہے؟ فرمایا: ہاں ہوسکتا ہے، پوچھا گیا کیا مؤمن جھوٹا ہوسکتا ہے؟ فرمایا نہیں. مشکاۃ شریف حدیث نمبر (۴۸۶۲).

صاحبِ معارف القرآن نے لکھا ہے، کہ ایک حدیث میں نقل کیا گیا ہے کہ آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ وہ عمل کیا ہے جس سے آدمی دوزخ میں جائے، فرمایا وہ عمل جھوٹ بولنا ہے، اور مُسندِ أحمد کی ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: آدمی کامل مؤمن اُس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک جھوٹ کو بلکل نہ چھوڑ دے، ایک حدیث میں ہے کہ جھوٹ انسان کے رِزق کو گھٹا دیتا ہے.

اور جھوٹ وجھوٹی شہادت کے بڑا گناہ اور سخت ممنوع امر ہونے کا پتہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ صحیحین میں کبائر سے متعلق ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ تکیہ لگائے بیٹھے ہوئے تھے، سیدھے ہوکر بیٹھ گئے اور جوش میں ”قول الزور وشهادة الزور“ (یعنی جھوٹ اور جھوٹی گواہی) کو بار بار ذکر فرمایا راوی کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کے اس بار بار فرمانے کو دیکھ کر میں نے دل میں سوچا کاش آپ ﷺ خاموش ہوجائیں اور اتنی زحمت نہ فرمائیں.

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ اندازہ ہوسکتا ہے کہ جھوٹ بولنا اور جھوٹی گواہی دینا کتنا بڑا گناہ اور سنگین جرم ہے، اور یہی وجہ ہے کہ قرآن وحدیث میں جھوٹ بولنے پر سخت وعیدیں اور مذمّتیں وارد ہوئی ہیں، قرآنِ پاک میں جگہ جگہ کاذب اور جھوٹے کے لئے لعنت کے الفاظ کا استعمال ہوا ہے، اور جھوٹی گواہی تو جھوٹ کا فردِ اہم اور فردِ کامل ہے اس لئے یہ سمجھنے میں بلکل دقت و دشواری نہیں ہونی چاہئے کہ جھوٹی گواہی کتنا بڑا گناہ اور کس قدر سخت و سنگین جرم ہے. (اللّٰھم احفظنا)

"بدل الیمین الغوس" شیخ طیبیؒ نے لکھا ہے کہ اس میں جو لفظِ بدَل ہے یہ ظرف ہونے کی بناء پر منصوب ہے، (اور اس میں عامل ہیں اُس فعل کے معنی جو فی میں موجود ہیں یعنی فی روایة أنسؓ سے پہلے جو فعل رُوِیَ یا شبہِ فعل مَرْوِیٌّ محذوف ہے یہ یعنی بدَل اُسی کا ظرف ہے) اور یہ لفظِ بدَل یہاں پر مجازاً و کنایۃً مَکَانَ کے معنی میں ہے، کیونکہ جب کوئی کسی چیز کو کسی چیز سے بدلتا ہے، یا یہ کہئے کہ کسی لفظ کو کسی دوسرے لفظ کے بدلہ میں لاتا ہے تو گویا وہ اُس چیز کو اُس چیز کی جگہ پر یا اُس لفظ کو اُس لفظ کی جگہ پر رکھتا ہے اس لئے کنایۃً لفظِ بدَل کو لفظِ مَکَانَ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، شیخ اصل میں کہنا یہ چاہ رہے ہیں کہ ترجمہ اس طرح کریں گے کہ "حضرت انسؓ کی روایت میں یمینِ غموس کی جگہ شہادتِ زور کو نقل کیا گیا ہے" اور لفظِ بدَل کے بعد جو "الیمین الغموس" ہے یہ مرکب توصیفی ہے اور اس کی تفصیلی تحقیق ابھی ابھی حدیث

نمبر (۵۰) کی تشریح میں گذر چکی ہے، یہاں پر تو خاص بات ذہن میں رکھنے کی یہ ہے کہ اس کو نحوی ترکیب کے اعتبار سے دو طرح پڑھ سکتے ہیں (۱) مجرور اور اس کی وجہ یہ ہوگی کہ بدَل مضاف ہے اور ''الیمین الغموس'' مرکب توصیفی ہو کر مضاف الیہ ہے اور مضاف الیہ ہمیشہ مجرور ہی ہوتا ہے (۲) اور دوسرا اعراب الیمین الغموس میں رفع ہوسکتا ہے علی سبیل الحکایۃ یعنی اعرابِ حکائی کے طور پر (اعرابِ حکائی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی لفظ پہلے گذر چکا ہے اب دوبارہ اُس لفظ کا اعادہ ہو رہا ہے تو اس دوسری جگہ پر اُس لفظ پر جو پچھلی عبارت میں گذر چکا ہے عامل کا اثر نہ مان کر وہی اعراب پڑھا جائے جو پچھلی عبارت میں پڑھا گیا تھا، اب دیکھئے کہ ''الیمین الغموس'' پر پچھلی عبارت میں معطوف علی المرفوع ہونے کی وجہ سے رفع پڑھا گیا تھا لہذا یہاں پر یعنی دوسری جگہ ''بدل الیمین الغموس'' میں اگر اِس پر رفع پڑھیں تو کہا جائے گا کہ یہ رفع علی سبیل الحکایۃ ہے).

(ایک خاص بات)

قاریؒ نے یہاں پر اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ اور حضرت انسؓ کی روایت میں یہ اختلاف کیوں ہے یعنی حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت میں الیمین الغموس اور حضرت انسؓ کی روایت میں اِس کی بجائے شھادۃ

الـــــزور کیوں ہے؟ چنانچہ لکھا ہے کہ اس اختلاف کی تین وجہیں ہوسکتی ہیں (۱) اختلافِ مجلس یعنی آپ ﷺ نے ایک مجلس میں الیمین الغموس فرمایا تھا اور دوسری مجلس میں شہادۃ الزور فرمایا تھا (۲) اور دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ یہ دو الگ الگ حدیثیں ہیں اور الگ الگ حدیثوں کے درمیان اختلاف ہونے میں کوئی خرابی نہیں ہے اور نہ ہی اس کو اختلاف کہا جاسکتا ہے (۳) اور تیسری وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ انمیں سے ہر ایک کو سہو اور نسیان ہوا ہے یعنی ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے شہادۃ الزور فرمایا ہو اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے سہواً ونسیاناً الیمین الغموس نقل کردیا ہو، اور اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے الیمین الغموس فرمایا ہو اور حضرت انسؓ نے سہواً ونسیاناً شہادۃ الزور نقل کردیا ہو، (واللہ أعلم بالصواب).

(متفق علیه) یہ حدیث شریف یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۱) جس کے راوی حضرت انسؓ ہیں بخاری شریف اور مسلم شریف دونوں میں ہے، اور قاریؒ نے بحوالۂ میرکؒ لکھا ہے کہ شیخ جزریؒ کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث متفق علیہ نہیں ہے بلکہ یہ حدیث شریف صرف بخاری شریف میں ہے، لیکن میں نے اس حدیث شریف کو تلاش کیا تو مجھے یہ حدیث حضرت انسؓ کی ہی سند سے مسلم شریف میں بھی مل گئی اگرچہ الفاظ میں اختلاف کے ساتھ مِلی، بہرحال بخاری شریف میں یہ روایت اِسی سند سے اور الفاظ میں تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ کتاب نمبر (۸۷)

یعنی کتاب الدیات کے باب نمبر (۲) یعنی بابُ قولِ الله تعالٰی ﴿وَمَنْ اَحْیَاهَا﴾ میں ہے اور فتح الباری کی ترقیم کے مطابق بخاری شریف میں اس حدیث کو یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۱) کو (۶۸۷۱) نمبر پر دیکھا جا سکتا ہے، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث شریف بخاری شریف میں کتاب الشهادات اور کتاب الأدب میں بھی مذکور ہے، اور مسلم شریف میں یہ حدیث کتاب الإِیمان کے باب بابُ بیان الکبائرِ وأکبرها میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج مسلم شریف کے نسخہ کی جلدِ اوّل میں صفحہ نمبر (۶۴) پر ہے اور امام مسلمؒ نے اس حدیث کو یعنی حضرت انسؓ کی حدیث کو دو سندوں سے نقل کیا ہے ایک سند میں اپنے استاذ محمد بن الولید کا نام لیا ہے یعنی حدثنا محمد بن الولیدِ بنِ عبدالحمید الخ کہا ہے اور دوسری سند میں اپنے استاذ یحیٰ بن حبیب الحارثی کا نام لیا ہے یعنی حدثنا یَحْیَ بْنُ حَبِیْبِ الْحَارِثِیُّ الخ کہا ہے، (واضح رہے کہ مسلم شریف کے الفاظ مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۱) کے الفاظ سے زیادہ مختلف ہیں بمقابلہ بخاری شریف کی حدیث کے الفاظ کے) اور al-islam.com پر پائی جانے والی مسلم شریف میں اس حدیث کو حدیث نمبر (۱۲۷) اور حدیث نمبر (۱۲۸) پر دیکھا جا سکتا ہے.

اور عینیؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حدیث شریف یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۱) کو امام ترمذیؒ نے ترمذی شریف میں کتاب البیوع اور کتاب التفسیر

میں محمد بن عبدالاعلیٰ سے نقل کیا ہے، اور امام نسائیؒ نے سنن نسائی صغیر میں اس حدیث کو اِسحٰق بن ابراھیم وغیرہ سے تین جگہ نقل کیا ہے(۱) کتاب القضاءِ میں (۲) کتاب التفسیر میں (۳) اور کتاب القصاص میں، (میں نے اپنے یہاں رائج نسائی شریف میں اِن عناوین کو تلاش کرنے کی کافی کوشش کی لیکن مجھے نہ مل سکے اس لئے آپ سے درخواست ہے کہ اگر آپ کو مل جائیں تو مجھے بھی مطلع فرما کر ممنون وماجور ہوں،) ہاں مجھے یہ حدیث شریف نسائی شریف میں کتاب المحاربة کے باب بابُ ذکر الکبائر میں ملی، اور یہ باب ہمارے یہاں رائج نسائی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی کے صفحہ نمبر (۱۴۶) پر ہے.

﴿اللّٰهم صل على محمد النبي الأمّي وأزواجه أمهات المؤمنين وذريته وأهل بيته كما صليت على آل ابراهيم انك حميد مجيد﴾

الحدیث/ ۵۲ (ہلاک کردینے والی باتوں سے بچو)

وَعَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ ((اجْتَنِبُوْا السَّبْعَ الْمُوْبِقَاتِ)) قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: ((الشِّرْکُ بِاللّٰهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِیْ حَرَّ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيْمِ، وَالتَّوَلِّیْ يَوْمَ الزَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ)) مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

(ترجمہ حدیث نمبر ۵۲)

اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا (لوگو) سات ہلاک کردینے والی باتوں سے بچو، انہوں نے کہا (یعنی حاضرین نے سوال کیا) یا رسول اللہ! وہ سات ہلات ہلاک کردینے والی باتیں کونسی ہیں؟ فرمایا: (۱) کسی کو اللہ کا شریک ٹھیرانا (۲) جادو کرنا (۳) اُس جان کو ناحق قتل کرنا جس کا قتل کرنا (مارڈالنا) اللہ نے حرام قرار دیا ہے (۴) سود کھانا (۵) یتیم کا مال کھانا (۶) جہاد کے دن دشمن کو پیٹھ دکھانا (۷) اور پاک دامن، ایمان والی بے خبر عورتوں کو (زنا کی) تہمت لگانا. (یہ حدیث متفق علیہ ہے)

(مطلب حدیث نمبر۵۲)

صاحبِ مظاہرِ حق نے اس حدیث شریف کی تشریح کرتے ہوئے اور مطلب بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ اسلامی اعتقادات ونظریات اور بدیہی مسلّمات کو دل سے ماننا، زبان سے اقرار کرنا اور عائد شدہ فرائض پر عمل کرنا ایمان ہے اور ان بدیہی مسلّمات میں سے کسی ایک کا بھی انکار کرنا کفر ہے، اب اگر اس کلیہ کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایمان کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ دین کے بدیہی مسلّمات زبان ودل سے مان لئے جائیں اور اُن پر عمل پیرا ہوا جائے، برخلاف اس کے کفر کی صورتیں کئی ہیں، اور دین کی بدیہیّات ومسلّمات میں سے اگر کسی ایک کا بھی انکار کردیا جائے خواہ بقیہ سب کا اقرار موجود رہے تو بھی کفر عائد ہوجاتا ہے، پھر علماء کی تصریح ہے کہ کفر صرف قول ہی کے ساتھ خاص نہیں بعض افعال بھی موجبِ کفر ہوسکتے ہیں، چنانچہ علماء ایسے افعال پر کفر کا حکم لگاتے ہیں جو قلبی واعتقادی کفر کے صحیح ترجمان وعلامت سمجھے جاتے ہیں.

یوں تو کفر کی ہر قسم انسانیت کے نام پر سب سے بدنُما داغ ہے لیکن اس کی جو قسم سب سے بدتر ہے وہ شرک ہے یعنی خدا تعالیٰ کی ذات، اس کی صفات، اس کی عبادات اور اس کی عظمت میں کسی کو شریک بنالینا نہ صرف اعتقادی حیثیت سے ایمان

واسلام سے صریح بیزاری کا اظہار ہے، بلکہ فطرت پر ایک بہت بڑا ظلم اور عقل ودانش سے سب سے بڑی بغاوت بھی ہے اس لئے کہ خدا تعالیٰ نے انسان کی تخلیق کر کے اس کی فطرت کو کفر وشرک کی ہر قسم کی آلودگی سے پاک وصاف رکھا ہے، اب اگر انسان اپنی فطرت کو شرک کی نجاست سے ملوّث کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اپنی فطرت اور اپنے ضمیر کی صداقتِ آمیز آواز کا گلا گھونٹ کر مذہب وانسانیت دونوں حیثیت سے تباہی وبربادی کے غار میں گرتا ہے، اس لئے کہ پروردگارِ عالم کا اَٹل فیصلہ ہے کہ اس کی بارگاہ میں ہر کوتاہی ولغزش قابلِ معافی ہوسکتی ہے، مگر شرک کا جرم ہرگز قابلِ معافی نہیں ہوگا جس کی سخت سے سخت سزا مشرک کو بھگتنی ہوگی، اور خدا تعالیٰ کی پاک جنت میں اس کے لئے کوئی جگہ نہ ہوگی، جیسا کہ ارشادِ ربّانی ہے ”اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَ یَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَاءُ“ (یعنی بلا شبہ اللہ تعالیٰ اس جرم کو نہیں بخشے گا کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک ٹھیرایا جائے، ہاں اس کے سِوا اور جس گناہ کو چاہے گا بخش دے گا).

چونکہ شرک انسانی فطرت سے سعادت ونیک بختی کا تخم جڑ سے اکھاڑ پھینکتا ہے اور انسان کی روحانی ترقی کی تمام استعداد کو موت کے گھاٹ اتار دیتا ہے، نیز خود قرآنِ کریم کی نظر میں شرک خدا تعالیٰ پر سب سے بڑا افتراء اور سب سے بڑھ کر بے دلیل اور خلافِ ضمیر بات اور نفسِ انسانی کے لئے اَبدی موت ہے، اِسی لئے نبیِ کریم ﷺ

نے اِس حدیث شریف جن ہلاکت خیز باتوں کی نشاندہی کی ہے اُن میں شرک کے جرم کوسرِ فہرست بتایا ہے. (شرک کے بارے میں مزید تفصیلات کے لئے قریب ہی میں گذری ہوئی حدیث نمبر۴۹ اور پچاس ۵۰ کا مطالعہ کریں).

اوراسی حدیث شریف (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر۵۲) میں دوسرا ہلاکت خیز فعل سحر بتایا گیا ہے، سحر کے بارے میں علماء کہتے ہیں کہ جس طرح سحر اور جادو کرنا حرام اور ہلاکت خیز چیز ہے اسی طرح جادو سیکھنا اور سحر کا علم حاصل کرنا بھی حرام ہے، جو آخرت میں ہلاکت کا موجب بنے گا، شرح عقائد کے حاشیہ ’’خیالی‘‘ میں لکھا ہے کہ سحر کرنا کفر ہے، اور صحابہؓ وغیرہ کی ایک جماعت تو اس پر متفق ہے کہ ساحر کو فوراً مارڈالنا چاہیئے، جبکہ بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر ساحر اس طرح کا سحر کرتا ہو جس سے کفر لازم آتا ہو اور ساحر اُس سے توبہ نہ کرے تو اس کو موت کے گھاٹ اتار دینا چاہیئے، اِسی طرح نجوم، کہانت، رمل اور شعبدہ بازی کی تعلیم حاصل کرنا، ان چیزوں کو اختیار کرنا اور ان سے روزی و پیسہ کمانا، اور نجومی و کاہن وغیرہ سے سوالات کرنا اور ان کی بتائی ہوئی باتوں پر اعتقاد رکھنا بھی حرام ہے.

اوراس حدیث شریف میں دشمن کے مقابلہ سے راہِ فرار اختیار کرنے کے فعلِ مذموم کو بھی ہلاکت کا موجب بتایا گیا ہے اس لئے کہ جس شخص نے اتنی بزدلی اور پست ہمتی دکھائی کہ عین اُس موقعہ پر جبکہ اس کو ایمانی شجاعت و دلیری کا مظاہرہ کرنا چاہیئے

تھا، دشمن کو پیٹھ دکھائی اور بھاگ کھڑا ہوا تو وہ درحقیقت اپنی اِس مذموم حرکت کے ذریعہ اسلام کی رسوائی کا سبب بنا لہذا اس کو آخرت کے عذاب اور ہلاکت کا مستوجب گردانا جائے گا، اس سلسلہ میں جہاں تک تفصیلی مسئلہ کا تعلق ہے وہ یہ ہے کہ اگر ایک مسلمان کے مقابلہ میں دو کافر ہوں تو اس کو ان کے مقابلہ سے راہِ فرار اختیار کرنا گناہِ کبیرہ ہے، ہاں اگر مقابلہ پر دشمن دو سے زیادہ کی تعداد میں ہوں تو پھر بھاگنا حرام نہیں ہے بلکہ جائز ہے مگر اس میں بھی اولیٰ اور بہتر یہی ہے کہ وہ اس صورت میں بھی پیٹھ نہ دکھلائے بلکہ مقابلہ کرے خواہ جان سے ہاتھ دھونا پڑ جائے.(اس حدیث شریف میں مذکور باقی چار اشیاء کی تفصیلات تشریح کے عنوان میں ذکر کی جائیں گی).

(راویِ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ)

مصنفؒ نے ان کا مختصر تعارف کراتے ہوئے اپنے رسالے اکمال فی اسماء الرجال میں لکھا ہے کہ ان کے نام ونسب میں زبردست اختلاف ہے اور زیادہ مشہور یہ ہے کہ قبل از اسلام ان کا نام عبد شمس یا عبد عَمرو تھا اور اسلام لانے کے بعد ان کا نام عبداللہ یا عبدالرحمٰن رکھا گیا، اور یہ قبیلۂ دوس کے فرد ہیں، حاکم ابواحمد کا کہنا ہے کہ ہمارے نزدیک ابو ہریرہؓ کے نام کے بارے میں سب سے زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ ان کا نام عبدالرحمٰن بن صخر ہے اور ان کے نام کے پر ان کی کنیت اس

طرح غالب آگئی کہ گویا ان کا کوئی نام ہی نہیں رکھا گیا تھا، یہ غزوۂ خیبر کے سال مسلمان ہوئے اور غزوۂ خیبر میں آپ ﷺ کے ساتھ شریک ہوئے، پھر آنحضرت ﷺ کے ساتھ لگ گئے اور علم کے شوق میں پابندی کے ساتھ آپ ﷺ ہی کے پاس رہنے لگے، صرف پیٹ بھرنے پر اکتفا کرتے اور راضی رہتے، آپ ﷺ جہاں تشریف لے جاتے یہ بھی ساتھ رہتے، یہ بہت قوی الحافظہ صحابہؓ میں سے تھے، آپ ﷺ کے ساتھ لگے رہنے کی برکت سے ان کو وہ چیزیں مستحضر رہتی تھیں جو دوسروں کو یاد نہ ہوتی تھیں، خود ان کا بیان ہے کہ میں نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ میں آپ سے بہت سی باتیں سنتا ہوں مجھے یاد نہیں رہتیں، ارشاد فرمایا کہ اپنی چادر بچھاؤ، میں نے اپنی چادر بچھا دی، پھر آپ ﷺ نے بہت سی حدیثیں بیان فرمائیں، اور میں اُن میں سے کچھ بھی نہیں بھولا یعنی مجھے وہ سب کچھ یاد رہا جو آپ ﷺ نے فرمایا، ان کے بارے میں امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ یہ آٹھ سو سے زیادہ آدمیوں سے روایت نقل کرتے ہیں (یعنی صحابہؓ و تابعینؒ سے) صحابہؓ میں سے حضرت ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، جابرؓ اور انسؓ وغیرہ سے نقل کرتے ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ نے مدینہ منورہ میں ۵۷ھ یا ۵۸ھ یا ۵۹ھ میں (۷۶)، یا (۷۷) یا اٹھتر (۷۸) سال کی عمر پا کر وفات پائی ہے، ان کے پاس ہر وقت ایک چھوٹی سی بلّی (ھرۃ) رہتی تھی، یہ اس کو اٹھائے رکھتے تھے اس لئے ان کا نام ابو ہریرہؓ ہو گیا تھا. (ان

کے بارے میں مزید تفصیلات کے لئے حدیث نمبر۳،۵اور۱۰ کی شرح کا مطالعہ کریں).

(تشریح حدیث نمبر۵۲)

(اجتنبوا السبع الموبقات) تم لوگ ہلاک کرنے والی سات چیزوں سے بچتے رہو' اس جملہ میں جو اجتنبوا ہے یہ بابِ افتعال سے صیغۂ امر جمع مذکر حاضر ہے بروزن اِفْتَعِلُوْا، اور اِجْتَنَبَ از افتعال اِجْتِنَابًا کے معنی ہیں بچنا، بچتے رہنا، پہلو تہی کرنا، یکسوئی کرنا اور دور رہنا، شیخ طیبیؒ اور عینیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ یہ یعنی اِجْتَنِبُوْا، اِبْتَعِدُوْا، اِبْعُدُوْا اور اِحْذَرُوْا کے معنی میں ہے، اب اگر ذہن میں یہ بات آئے کہ نبیِ کریم ﷺ نے لَا تُشْرِکُوْا، لَا تَأْکُلُوْا مَالَ الْیَتِیْمِ وغیرہ کی بجائے اِجْتَنِبُوْا الخ کیوں ارشاد فرمایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے وَلَا تَزْنُوْا کی بجائے وَلَا تَقْرَبُوْا الزِّنَا اور وَلَا تَأْکُلَا ھٰذِہِ الشَّجَرَۃَ کی بجائے وَلَا تَقْرَبَا ھٰذِہِ الشَّجَرَۃَ فرمایا ہے بلکل اُسی کی مانند انداز اختیار فرمایا ہے رسول اللہ ﷺ نے بھی اپنے فرمان اِجْتَنِبُوْا الخ میں یعنی جس طریقہ سے اللہ تعالیٰ نے اِن گناہوں کی ڈائرکٹ نہی اور ممانعت نہیں کی بلکہ اِن گناہوں کے قُرب ومجاورت کی نہی وممانعت کر کے مبالغہ وشدت کا ارادہ کیا ہے ایسے ہی اللہ کے رسول ﷺ نے بھی اپنے اس

فرمان میں یہ انداز اختیار کر کے شدت ومبالغہ کی طرف اشارہ کیا ہے.

"السبع الموبقات" اس میں جو السبع ہے اس کے معنی ہیں سات یہ اسمِ عدد ہے اور مؤنث کے لئے آتا ہے، صاحبِ لغات القرآن نے بحوالۂ امام راغب اصفہانیؒ لکھا ہے کہ سَبُعٌ بفتح السون وسکون المیم کے معنی ہیں درندہ اور اس کی جمع آتی ہے أَسْبُعٌ اور سِبَاعٌ اور درندہ کو سَبُعٌ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی قوت پوری ہوتی ہے اور سَبُعٌ بمعنی سات ہفت بھی اعدادِ تامّہ میں سے ہے، بہر حال السبع کو یہاں پر حدیث شریف میں منصوب پڑھیں گے کیونکہ یہ مفعول فیہ ہے اور الْمُوبِقَاتِ بھی اس کی صفت ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور الموبقات کا نصب زیر کے ساتھ ہے کیونکہ یہ جمع مؤنث سالم ہے اور جمع مؤنث سالم کا نصب زیر کے ساتھ ہی ہوتا ہے، اور الموبقات کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہ أَوْبَقَ از افعال اِیْبَاقاً بمعنی ہلاک کرنا سے اسم فاعل جمع مؤنث ہے بروزن الـمُكْرِمَات، اور ثلاثی میں اس کا استعمال بابِ ضرب سے وَبَقَ، يَبِقُ وُبُوقاً ہوتا ہے جس کے معنی ہوتے ہیں ہلاک ہونا، نیز وَبِقَ يَوْبَقُ از سمع اور وَبِقَ يَبِقَ از حَسِبَ يَحْسِبُ یعنی ماضی ومضارع دونوں میں عین کلمہ کے کسرہ کے ساتھ بھی استعمال ہوتا ہے اور معنی یہی ہوتے ہیں یعنی ہلاک ہونا، اور حافظؒ، کرمانیؒ وغیرہ نے الْمُوبِقَاتِ کے معنی لکھے ہیں الْمُهْلِكَات یعنی ہلاک کرنے والی باتیں، ہلاکت خیز گناہ، اور حافظؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہاں پر

الموبقات (ہلاک کرنے والے) سے مراد ہیں گناہِ کبیرہ، اور کبیرہ گناہوں کو الموبقات (ہلاک کرنے والے) کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ گناہ سبب بنتے ہیں اپنے کرنے والوں کے ہلاک کئے جانے کا، اور نوویؒ نے المؔوبقات کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں المُهلِكات اور وَبَقَ الرجلُ بفتح الباء اور يَبِقُ بکسر الباء کے معنی ہوتے ہیں ہلاک ہونا نیز وُبِقَ الرجل بضم الواؤ وکسر الباء یعنی مجہول استعمال کیا جاتا ہے اور تب بھی اس کے معنی ہوتے ہیں هَلَكَ الرجل یعنی ہلاک ہونا، اور جب أَوْبَقَهُ کہا جاتا ہے تو معنی ہوتے ہیں ہلاک کرنا.

بہرحال ''السبع الموبقات'' کے معنی ہیں سات ہلاک کرنے والی چیزیں، گناہ، اعمال اور خصلتیں، اس کی نحوی ترکیب کے بارے میں علماء سے گفتگو کرنے کے بعد بہت سی باتیں سامنے آئیں مگر مجھے سب سے سیدھی بات یہ لگی کہ السبؔع موصوف اور الموبقات اس کی صفت اور مرکب توصیفی ہو کر مفعول فیہ یا مفعول بہ اور اسی وجہ سے منصوب ہے، اور موصوف وصفت ہونے کی ساری شرطیں بھی موجود ہیں (۱) دونوں مؤنث ہیں (۲) دونوں جمع ہیں کیونکہ السبؔع معناً جمع ہے (۳) دونوں معرفہ ہیں (۴) دونوں منصوب ہیں، اور یہ جو السبؔع میں الف ولام داخل ہے اس سے کوئی اشکال و پریشانی نہیں ہونی چاہئے کیونکہ اسمِ عدد پر کبھی کبھی بہ نیتِ تخصیص واہتمام الف ولام داخل کر دیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے جاء الثلاثون رجالاً کنا

ننتظرھم دیکھئے اس میں الثلاثون پر الف ولام داخل ہے.

(ایک خاص بات یا ایک اشکال وجواب)

"اجتنبوا السبع الموبقات" (بچتے رہو تم لوگ سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے) نبی کریم ﷺ نے اس جملہ میں تو اجمالاً فرمایا کہ سات ہلاکت خیزیوں سے بچتے رہو، اور پھر اس کے بعد اس اجمال کی تفصیل بیان فرمائی یعنی ان ساتوں کو تفصیل کے ساتھ ذکر فرمایا اور سمجھایا، تو آپ ﷺ نے ایسا کیوں کیا؟ اس کیوں کا جواب دیتے ہوئے اور آپ ﷺ کے اس انداز کو اختیار کرنے کی حکمت ومصلحت بتاتے ہوئے تقریباً تمام ہی شراح حضرات نے یہ لکھا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایسا اس لئے کیا (یعنی پہلے اجمال پھر اس کی تفصیل کا انداز اس لئے اختیار کیا) تاکہ مخاطب وسامع کے دل میں آپ ﷺ کا فرمان اور یہ ہلاکت خیزیاں خوب اچھی طرح سے بیٹھ جائیں، کیونکہ کسی بھی بات کو اولاً اجمال سے اور پھر تفصیل سے بیان کرنے میں یقیناً یہ فائدہ ہوتا ہے کہ وہ بات مخاطب کے دل میں جاگزیں ہو جاتی ہے اور خوب اچھی طرح سمجھ میں آجاتی ہے، اس لئے کہ اس میں تکرار ہو جاتا ہے اور یہ مسلّمہ حقیقت ہے کہ "اِذا تکرر الکلام علی السمع تقرر فی القلب" نیز مخاطب کے دل میں اجمال سے اس کی تفصیل کا انتظار واشتیاق پیدا ہو جاتا ہے جس کو طلب سے بھی تعبیر کر

سکتے ہیں اور انتظار و اشتیاق اور طلب کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ محفوظ ہوجاتی ہے، چنانچہ تجربہ ہے کہ سبق سے پہلے مطالعہ کرنے سے قلب میں اُن امور کی طلب پیدا ہوجاتی ہے جو مطالعہ کے وقت سمجھ میں نہیں آتے، اب دورانِ سبق جب استاذ اُن امور کی تقریر و وضاحت کرتا ہے تو وہ امور اچھی طرح ذہن نشین ہوجاتے ہیں، اور جو حصہ مطالعہ میں سمجھ میں آگیا تھا وہ اور بھی اچھی طرح یاد ہوجاتا ہے کیونکہ اس کا تکرار ہوجاتا ہے یعنی دوبارہ واضح ہوکر سامنے آجاتا ہے.

(قالوا یارسول اللّٰہ ومَاھن) یہ جملہ بخاری شریف میں تو بلکل اِسی طرح ہے اور مسلم میں ہے ''قیل یارسول اللّٰہ وماھن'' اور قاریؒ نے لکھا ہے کہ مشکاۃ شریف کے ایک نسخہ میں ''قال یارسول اللّٰہ وماھن'' ہے، اور لکھا ہے کہ اگر قالوا ہے تو اس کی ضمیرِ فاعل کا مرجع ہوگا بعضُ الصحابۃ اور اگر قال ہو تو اس کی ضمیرِ فاعل ھو کا مرجع یا تو رَجُلٌ ہوگا یا خود راوِیِ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ ہوں گے، اور قالوا الخ والے نسخہ کے اعتبار سے مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت جو صحابہ موجود تھے اُن میں سے بعض نے آپ ﷺ کے فرمان اجتنبوا السبع الموبقات کو سن کر عرض کیا کہ یارسول اللّٰہ ﷺ وہ سات ہلاکت خیزیاں، ہلاک کرنے والی چیزیں کیا ہے، اور قال الخ کی شکل میں مطلب یہ ہوگا کہ یہی سوال اور عرض ایک شخص نے کی یا خود حضرت ابو ہریرہؓ نے کی.

"قالوا یارسول اللّٰہ وماھن" اس جملہ کی نحوی ترکیب اس طرح کریں گے کہ، قالوا (جو اصل میں قَوَلُوْا تھا واؤ متحرک ما قبل فتحہ ہونے کی وجہ سے الف سے بدل گئی قالُوْا ہوگیا) صیغہ جمع مذکر غائب فعل ماضی اور ھم ضمیر اس کا فاعل اور یا حرفِ ندا اور اس کے بعد جو رسول اللّٰہ ہے یہ مرکب اضافی ہو کر منادیٰ (اور چونکہ منادیٰ مضاف منصوب پڑھا جاتا ہے اس لئے رسولَ اللّٰہ میں رسول منادیٰ مضاف ہونے کی وجہ سے منصوب اور لفظِ اللّٰہ کو مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور پڑھیں گے) اور یا حرفِ ندا اپنے منادیٰ سے مل کر ندا کہلائے گا، اور اس کے بعد جو وَمَا ھُنَّ ہے اس میں واؤ حرفِ عطف ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس سے پہلے ایک معطوف علیہ ہے اس لئے کہیں گے کہ اس سے پہلے یعنی واؤ حرفِ عطف سے پہلے بَیِّنْ محذوف ہے اور اس کے یعنی واؤ حرفِ عطف کے بعد أَخْبِرْ محذوف ہے اور ما ھن میں ما استفہامیہ خبرِ مقدم اور ھن ضمیرِ جمع مؤنث راجع اِلی "السبع الموبقات"، مبتدا مؤخر ہے اور یہ مبتدا مؤخر اپنی خبرِ مقدم سے مل کر جملہ اسمیہ استفہامیہ محلاً منصوب کہلائے گا کیونکہ أَخْبِرْ کا مفعول ہے اور پھر أَخْبِرْ فعلِ امر اپنے فاعل و مفعول سے مل کر جملہ فعلیہ انشائیہ ہو کر معطوف، اور پھر بَیِّنْ جملہ محذوفہ معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر جوابِ ندا کہلائے گا، اور پھر یا رسول اللّٰہ ندا اپنے جوابِ ندا سے مل کر جملہ ندائیہ ہو کر محلاً منصوب کہلائے گا کیونکہ یہ جملہ ندائیہ یا تو مفعول ہوگا قالوا کا یا اُسی

کا مقولہ ہوگا اور دونوں ہی شکلیں منصوب ہونے کی ہیں.

(قال الشرک باللہ) اِس جملہ میں جو الشّرک ہے اس کو مرفوع پڑھیں گے اور مرفوع پڑھنے کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں (۱) یہ یعنی الشّرک خبر ہو مبتدا محذوف أَحَدُها یاالأوَّلُ کی (۲) یہ یعنی الشّرک باللہ مبتدا ہواور اس سے پہلے منھا خبرِ مقدم محذوف ہو، (اور ''الشرک باللّٰہ'' کی یعنی شرک کی مزید تفصیلات اور مکمل تشریح کے لئے حدیث نمبر ۴۹ اور ۵۰ کا مطالعہ کریں).

(والسحر) اس کو بھی مرفوع پڑھیں گے اور وجوہِ رفع وہی ہوں گی جو الشّرک کے مرفوع پڑھنے کی ذکر کی گئی ہیں کیونکہ اس کا یعنی السِّحْرُ کا عطف ہے الشّرکُ پر اور یہ معلوم ہے ہی کہ جو اعراب معطوف علیه کا ہوتا ہے وہی معطوف به کا بھی ہوتا ہے لہذا جو اعراب الشّرکُ کا ہے یعنی رفع وہی اس کا یعنی السِّحْرُ کا بھی ہوگا، اور والسحْرُ کا مطلب بتاتے ہوئے شراح حضرات نے لکھا ہے کہ انہیں سات ہلاکت خیزیوں، ہلاک کرنے والی چیزوں میں سے سحر بھی ہے، یا یوں کہو کہ ان سات ہلاکت خیزیوں میں سے دوسری چیز سحر (جادو) ہے.

(السحر، جادو کی تفصیلی تحقیق)

اہلِ لغت نے لکھا ہے کہ سَحَرَہٗ از فتح سِحْراً کے معنی ہیں دھوکہ دینا، جادو

کرنا، فریفتہ کرنا اور بصلۂ عَنْ اس کے معنی آتے ہیں پھیرنا، دور کرنا اور پھرنا، دور ہونا مثلا کہا جاتا ہے سَحَرَ زَیْدٌ عَمْراً عن اللَّعِبِ (پھیر دیا، دور کردیا زید نے عمرو کو کھیل سے) اسی طرح کہا جاتا ہے سَحَرَ سَاجِدٌ عَنْ ھٰذا الأَمْرِ (ساجد اس معاملہ سے دور ہوگیا) اور سَحَرَہٗ از فتح سَحْراً (یعنی مصدر بفتح السین کی شکل میں) معنی ہوتے ہیں پھیپھڑے پر مارنا، اور خراب کرنا مثلا کہا جاتا ہے زَیْدٌ سَحَرَ عَمْراً زید نے عَمر و کے پھیپھڑے پر مارا، اور اسی طرح بولا جاتا ہے سَحَرَ المطرُ الطِّیْنَ بارش نے مٹّی کو خراب کردیا.

اور سَحِرَ از سمع سَحَراً (مصدر بفتح السین) کے معنی ہوتے ہیں صبح سویرے آنا، اور ڈول وغیرہ کھینچنے سے پھیپھڑے کا کٹ جانا.

اور سَحَّرَہٗ از تفعیل کے معنی ہوتے ہیں جادو کرنا، سحری دینا یا کھلانا، غذا دینا، مشغول کرنا، اور أَسْحَرَ از افعال کے معنی ہوتے ہیں صبح کے وقت جانا اور تَسَحَّرَ از تفعُّل کے معنی ہوتے ہیں سحری کھانا اور اسْتَحَرَ از افتعال کے معنی ہوتے ہیں صبح کے وقت میں داخل ہونا یا صبح کے وقت نکلنا اور اسْتَحَرَ الدِّیْکُ کے معنی ہوتے ہیں مُرغ کا صبح کے وقت بانگ دینا.

اور السِّحْر (یعنی بکسر السین وسکون الحاء ہی کے اسمِ مصدر ہونے کی شکل میں) معنی ہوتے ہیں وہ چیز جس کا ماخذ لطیف ودقیق ہو، باطل کو حق کی صورت میں

ظاہر کرنے کا عمل، جادو، دھوکہ، حیلہ، فساد اور ہر وہ چیز جس کے حاصل کرنے میں شیطانی تقرّب کی ضرورت ہو اور اس کی جمع آتی ہے أسْحَارٌ اور سُحُوْرٌ، اور کہا جاتا ہے السِّحْرُ الکلامی یعنی کلام کی وہ لطافت جو جادو کا کام کرے اور خیالات کو پلٹ دے، اور اِسی سے ہے "اِنَّ مِنَ البیانِ لَسِحْراً".

اور السَّحَر یعنی بفتح السین والحاء کے معنی ہوتے ہیں صبح سے کچھ پہلے کا وقت، اور اِسی سے السَّحَرُ الْأَعْلٰی صبحِ کاذب کو اور السَّحَرُ الآخِر صبحِ صادق کو کہا جاتا ہے اور اِسی السَّحَر یعنی بفتح السین والحاء کو ہر چیز کے کنارہ کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، اور اس کی یعنی السَّحَر بفتح السین والحاء کی جمع بھی أَسْحَارٌ ہی استعمال ہوتی ہے.

اور السَحْر والسَحَر والسُحْر تینوں کے معنی ہوتے ہیں پھیپڑا اور جمع استعمال ہوتی ہے سُحُوْرٌ، سُحُرٌ اور أَسْحَارٌ، اور کہا جاتا ہے "انْقَطَعَ مِنه سَحْرِی" میں اُس سے ناامید ہوگیا اور "انْتَفَخَ سَحْرُهٗ" وہ بزدل ہوگیا یعنی گویا خوف کی وجہ سے اس کا پھیپڑا پھول گیا اور "مات فلانٌ بَیْنَ سَحْرِی ونَحْرِی" یعنی فلاں کا انتقال میرے سینہ سے ٹیک لگائے ہوئے ہوا، اور پھیپڑے کے لئے السُحَارة (بضم السین) بھی استعمال ہوتا ہے اور السُحارَة من الشاۃ کہکر مراد لیا جاتا ہے بکری کے پھیپڑے اور نرخرہ کا وہ حصہ جس کو قصاب کاٹ لیتا ہے، اور السَّحِیْر

کے معنی ہوتے ہیں پیٹ کی بیماری والا اور الخَیلُ السَّحِیرُ کے معنی ہوتے ہیں بڑے پیٹ والا گھوڑا.

اور السَحَّار کے معنی ہیں جادوگر، اور السَّاحِرُ اسمِ فاعل کے معنی ہوتے ہیں عالِم اور جادوگر اور اس کی جمع آتی ہے سَحَرَةٌ، سَحَّارٌ، سُحَّارٌ اور سَاحِرُوْنَ اور مؤنث السَّاحِرَةُ اور اِس کی جمع سَاحِرَاتٌ اور سَوَاحِرٌ استعمال ہوتی ہے.

اس مذکورہ بالا تفصیل سے یہ تو واضح ہو گیا کہ یہاں پر حدیث شریف میں السِّحْرُ بکسر السین وسکون الحاء ہے جس کے معنی ہیں جادو.

اور السِّحْرُ، سحر کی تفصیل کرتے ہوئے صاحبِ لغات القرآن حضرت مولانا محمد عبدالرشید نعمانی صاحب نے لکھا ہے کہ سِحْر (بکسر السین) کے معنی ہیں جادو، جادو کرنا اور یہ سَحَرَ یَسْحَرُ از فتح کا مصدر شاذ ہے کیونکہ فتح کا مصدر فَعْلٌ کے وزن پر آتا ہے نہ کہ فِعْلٌ کے وزن پر، اور ابن خالویہ لغوی کے حوالہ سے تاج العروس میں لکھا ہے کہ فَعَلَ یَفْعَلُ (از فتح) کا عربی زبان میں فِعْلٌ کے وزن پر سَحَرَ یَسْحَرُ کے مصدر سِحْرٌ کے علاوہ اور کوئی مصدر نہیں آتا، لیکن علامہ ابو حیان نے البحر المحیط میں اتنا اور زیادہ لکھا ہے کہ فَعَلَ یَفْعَلُ (یعنی فتح) کا سِحْرٌ کے علاوہ فِعْلٌ کے وزن پر ایک مصدر خود فِعْلٌ بھی آتا ہے.

(سحر کے بارے میں امام جصاص رازیؒ کی تحقیق)

امام ابوبکر جصاص رازیؒ احکام القرآن میں رقمطراز ہیں:- کہ اہلِ لغت ذکر کرتے ہیں کہ سحرؔ کی اصل وضع لغت میں اُس شئے کے لئے ہے جو لطیف ہو اور جس کا سبب مخفی ہو، اور سَحر بالفتح ان کے نزدیک بمعنی غذا ہے کیونکہ وہ مخفی ہوتی ہے اور اس کے مجاری لطیف ہوتے ہیں، لبیدؓ کہتے ہیں ؎ ارانا موضعین لامر غیبٍ -ونسحر بالطعام وبالشراب، اس شعر میں جو نسحرؔ ہے اس کے بارے میں دو باتیں کہی گئی ہیں (۱) ہم سحر زدہ کی طرح مشغول وفریفتہ تھے (۲) دوسرے یہ کہ ہم غذا حاصل کرر ہے تھے، اور جو وجہ بھی ہو اس کے معنی خفاء کے ہوتے ہیں، ایک اور شاعر کہتا ہے ؎ فان تسئلینافیم نحن فاننا -عصافیر من ھٰذا الانام المسحر، اس شعر کے معنی میں بھی وہی احتمال ہیں جو پہلے شعر میں بیان کئے گئے، نیز یہ بھی احتمال ہے کہ مُسَحَّر سے ذوسَحر یعنی پھیپڑے والا مراد لیا گیا ہے، کیونکہ سحرؔ پھیپڑے اور حلق سے لگے ہوئے حصہ کو کہتے ہیں، اسی سے ہے حضرت عائشہؓ کا قول "توفی رسول اللہ ﷺ مَابین سحری ونحری" (رسول اللہ ﷺ نے میرے پھیپھڑے اور سینہ کے بالائی حصہ کے مابین وفات پائی)، اور ارشادِ الٰہی ہے "اِنَّمَا اَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِیْنَ" یعنی تم اُس مخلوق سے ہو جو کھاتی پیتی ہے، اور اِسی کو آیتِ شریفہ وَمَا

اَنْتَ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا (اور تو بھی ایک آدمی ہے ہماری ہی طرح) بتلاتی ہے (کیونکہ ہماری ہی طرح کہنے کا مطلب ہے کہ جیسے ہم کھاتے پیتے ہیں ایسے ہی تم بھی کھاتے پیتے ہو)، نیز مِنَ الْمُسَحَّرِیْنَ میں یہ بھی احتمال ہے کہ تم ہماری ہی طرح ذو سحر یعنی پھیپڑے والے ہو.

یہ ہیں وہ معنی جو لغت میں سَحر کے آتے ہیں پھر یہ اسم منقول ہو کر ہر اُس امر کے لئے استعمال ہونے لگا جس کا سبب مخفی ہو اور اپنی حقیقت کے خلاف اس کا تخیل ہونے لگے نیز ملمّع اور دھوکہ بازی کے قائم مقام ہو، اور جب بھی یہ لفظِ سَحر مطلق بلا کسی قید کے استعمال ہوگا تو اپنے فاعل کی مذمت کو بتائے گا لیکن قید کے ساتھ قابلِ مدح و ستائش کے بارے میں بھی استعمال ہوا ہے، چنانچہ مروی ہے اِنَّ من البیان لسحرًا (بعض ابیان تو جادو ہے) دیکھئے اس میں لفظِ سَحر قابلِ مدح وستائش کے بارے میں استعمال ہوا ہے.

(سَحر کے بارے میں امام راغبؒ کی تحقیق)

امام راغبؒ فرماتے ہیں کہ سَحر طرفِ حلقوم اور پھیپڑے کو کہتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اِسی سے سِحر کا اشتقاق کیا گیا ہے کیونکہ وہ یعنی سحر، جادو سَحر یعنی گلے اور پھیپڑے کو نشانہ بناتا ہے، اور سِحر کا لفظ مختلف معانی کے لئے بولا جاتا ہے.

(۱)دھوکا دینا اور بے حقیقت خیالات کا پیدا کرانا جیسے کہ شعبدہ باز کہ وہ جو کچھ بھی کرتا ہے ہاتھ کی صفائی کی بنا پر نظریں بچا کر کرتا ہے، اور جیسے کہ چغلخور ایسی باتوں کے ذریعہ جو دوسری طرف سے کانوں کو بند کر دیتی ہیں کیا کرتا ہے، ارشادِ الٰہی سَحَرُوْا اَعْیُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْھَبُوْھُمْ (انہوں نے باندھ دیا لوگوں کی آنکھوں کو اور ان کو ڈرایا) اِسی کے متعلق ہے.

(۲)سحر کے ایک معنی ہیں شیطان سے کسی طرح کے تقرب کے ذریعہ اس کی معاونت حاصل کرنا، جیسا کہ ارشادِ ربّانی ہے ھَلْ اُنَبِّئُکُمْ عَلٰی مَنْ تَنَزَّلُ الشَّیٰطِیْنُ تَنَزَّلُ عَلٰی کُلِّ اَفَّاکٍ اَثِیْمٍ (میں بتلاؤں تم کو کس پر اترتے ہیں شیطان، اترتے ہیں وہ ہر جھوٹے گناہ گار پر) اور اِسی کے متعلق فرمایا گیا ہے وَلٰکِنَّ الشَّیٰطِیْنَ کَفَرُوْا یُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ (لیکن شیطانوں نے کفر کیا کہ سکھلاتے تھے وہ لوگوں کو جادو).

(۳) تیسرے معنی سحر کے وہ ہیں جس کی طرف اَن سمجھ لوگ (جو بات تک کرنا نہیں جانتے) جاتے ہیں کہ وہ ایک ایسے فعل کا نام ہے جس کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ اس کی قوت سے صورتوں اور طبیعتوں کو بدلا اور انسان کو گدھا بنایا جا سکتا ہے حالانکہ اہلِ علم کے نزدیک اس کی کچھ حقیقت نہیں ہے، اور کبھی سحر سے اس کی خوبی کا تصور ہوتا ہے چنانچہ کہا گیا ہے ''اِنّ من البیان لسحراً'' اور کبھی کام کی باریکی کا

چنانچہ اطباء، طبیعت کو ساحرۃ کہتے اور غذا کو سحر سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ اس کا فعل دقیق اور اس کی تاثیر لطیف ہوتی ہے.

(سحر کے بارے میں ابوحیان اندلسیؒ کی تحقیق)

سحر کی حقیقت کیا ہے؟ اس کے بارے میں مختلف اقوال ہیں.

(۱) یہ کہ وہ اعیان (حقائق) کا قلب واختراع اور لوگوں کی صورتوں کو بدل ڈالنا ہے جو کہ معجزات وکرامات کے مشابہ ہے جیسے کہ ہَوا میں اُڑنا اور ایک رات میں بڑی بڑی مسافتوں کا قطع کر ڈالنا، طے کرلینا.

(۲) یہ کہ سحر وہ دھوکہ بازیاں، بازی گریاں، ملمع سازیاں اور شعبدہ بازیاں ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں "یُخَیَّلُ اِلَیْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا تَسْعٰی" (اس کے خیال میں آئیں ان کے جادو سے کہ دوڑ رہی ہیں) اِسی کو بتلا رہا ہے، اور حدیث میں ہے کہ لبیدبن الأعصم نے جب رسول اللہ ﷺ پر سحر کیا تھا تو آپ ﷺ کے خیال میں یوں آتا تھا کہ آپ کسی چیز کو انجام دے رہے ہیں حالانکہ آپ اس کو انجام دیتے نہ تھے، اور یہ معتزلہ کا قول ہے جن کی رائے میں سحر کی کوئی حقیقت نہیں ہے شوافع میں سے ابواسحٰق استرابازی کا بھی یہی قول ہے کہ سحر کی کوئی حقیقت نہیں ہے.

(۳) یہ کہ وہ یعنی سحر حیلہ کے طور پر ایسا معاملہ ہے جو نظر بندی کر دیتا ہے، اسی

معنی کے اعتبار سے ہے اللہ تعالیٰ کا یہ قول سَحَرُوْا اَعْيُنَ النَّاسِ (انہوں نے باندھ دیا لوگوں کی آنکھوں کو)، اور ایک حدیث میں ہے کہ جب مکّہ میں چاند کے دوٹکڑے ہو گئے تو ابو جہل (علیہ اللعن) کہنے لگا کہ اتنا صبر کرو کہ بادیہ نشیں لوگ آ جائیں، اگر وہ اس کی خبر نہ دیں (یعنی تصدیق نہ کریں) تو (ہم سمجھیں گے کہ) محمد (صلوات اللہ علیہ وسلامہ) نے ہماری آنکھوں پر سحر کیا ہے (یعنی ہماری نظر بندی کر دی ہے جب انہوں نے بھی یعنی بادیہ نشینوں نے بھی آ کر اِس کی خبر دی اور تصدیق کر دی تو ملعون ابو جہل بولا کہ یہ تو بڑا جادو ہے.

(۴) چوتھے یہ کہ سحر خدمتِ جن کی ایک قسم ہے اور انہوں نے ہی اِسے اپنے اجسام کی جنسِ لطیف اور اس کی ہیئتوں سے نکالا ہے چنانچہ وہ لطیف، دقیق اور مخفی ہی ہے.

(۵) پانچوے یہ کہ وہ ان اجسام سے مرکب ہے جن کو جمع کر کے جلایا جاتا اور ان کی راکھ اور سیاہیاں بنا کر اُن پر اسماء اور عزیمتیں پڑھی جاتی ہیں اور پھر جہاں سحر کی ضرورت پڑتی ہے وہاں انہیں استعمال کیا جاتا ہے.

(۶) چھٹے یہ کہ اس کی اصل وہ طلسمات ہیں جو ستاروں کی تاثیر پر بنائے جاتے ہیں جیسے کہ فرعونی لاٹھیوں کے پارہ میں دھوپ کی تاثیر تھی.

(۷) ساتویں یہ کہ وہ اُن کلمات سے مرکب ہے جو کفر پر مشتمل ہیں (اس کے

علاوہ بھی لوگوں نے سحر کی بہت سی اقسام بیان کی اور بتائی ہیں بعض لوگ تو ایک ہزار قِسم کے قائل ہیں).

اور حافظ ابوحیان اندلسیؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ سحر موجود تھا، کیونکہ قرآن اور حدیثِ صحیح اس پر ناطق ہیں، لیکن اب ہمارے زمانہ میں تمام وہ باتیں جن پر ہم نے کتابوں کے ذریعہ واقفیت حاصل کی ہے کذب وافتراء ہیں جن سے کچھ نہیں بنتا اور قطعی کوئی شے اس میں سے صحیح نہیں، لیکن وہ لوگ جن کے متعلق یہ اعتقاد کیا جاتا ہے کہ وہ عقلمند ہیں اِن باتوں کی تصدیق کرتے اور اِن پر کان دھرتے ہیں حالانکہ میں نے بعض ان لوگوں کو جو اپنے آپ کو عالم بتلاتے ہیں دیکھا ہے کہ جب وہ مفلس ہوئے تو چند کتابیں بنائیں اور اپنے دماغ سے کچھ باتیں اُن میں ذکر کر کے اور لکھ کر بازار میں اچھے داموں اور مہنگی قیمتوں میں ان کو بیچ ڈالا.

اور بعض علماء نے سحر کا اطلاق لوگوں کے درمیان چغلخوری کے ذریعہ اِدھر کی باتیں اُدھر لگانے پر بھی کیا ہے کیونکہ اس میں بھی دوست کو دشمن سے اور محبوب کو مبغوض سے بدل دینا ہوتا ہے.

اخیر میں صاحبِ لغات القرآن نے لکھا ہے کہ سحر کی حقیقت پر امام ابوبکر جصّاص رازیؒ نے احکام القرآن میں اور امام فخر الدین رازیؒ نے تفسیرِ کبیر میں اور علامہ ابن خلدون نے مقدمہ میں اور شاہ عبدالعزیزؒ نے تفسیر فتح العزیز میں

شیخ طنطاوی جوہریؒ نے تفسیر الجواھر میں بڑی سیر حاصل بحثیں لکھی ہیں، تفصیلات کے لئے ان میں سے کسی کا مطالعہ کرلیا جائے.

(سحؔر سے متعلق غازی صاحب کی پیش کردہ تفصیل)

حضرت مولانا نسیم احمد غازی صاحب نے اپنی کتاب مرآۃ الانوار شرح اردو مشکاۃ الآثار میں لکھا ہے کہ سحؔر بکسر السین لغت میں ہر ایسے اثر کو کہتے ہیں جس کا سبب ظاہر نہ ہو خواہ وہ سبب معنوی ہو، جیسے خاص خاص کلمات کا اثر، یا غیر محسوس چیزوں کا ہو جیسے جنّات اور شیاطین کا اثر، یا مسمؔریزم میں قوتِ خیالیہ کا اثر، یا وہ اثر تو محسوسات کا ہی ہو مگر وہ محسوسات مَخفی ہوں جیسے مقناطیس کی کشش لوہے کے لئے جبکہ مقناطیس نظروں سے پوشیدہ ہو، یا دواؤں کا اثر جبکہ وہ دَوائیں مَخفی ہوں، یا نجوم و سیّارات کا اثر، الغرض ان تمام قسم کے اثؔرات پر سحؔر کا اطلاق کیا جاتا ہے.

اس لئے سحؔر (جادو) کی اقسام بہت ہیں مگر عرفِ عام میں عموماً جادؔو اُن چیزوں کو کہا جاتا ہے جن میں جنّات وشیاطین کا دخل ہو، یا قوتِ خیالیہ مسریزم کا، یا کچھ کلمات والفاظ کا۔ کیونکہ یہ بات عقلاً بھی ثابت ہے اور تجربہ ومشاہدہ بھی ہے، اور قدیم وجدید فلاسفہ بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ کہ حروف وکلمات میں بھی بالخاصلہ کچھ تاثیرات ہوتی ہیں۔ کسی خاص حرف یا کلمہ کو کسی خاص تعداد میں پڑھنے لکھنے وغیرہ سے خاص خاص

تاثرات کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ یا ایسے تأثرات جو انسانوں کے بالوں یا ناخنوں یا استعمال شدہ کپڑوں کے ساتھ کچھ دوسری چیزیں شامل کر کے پیدا کئے جاتے ہیں۔ان کو عرفِ عام میں ٹونا،ٹوٹکا کہا جاتا ہے اوران کو جادو میں شامل سمجھا جاتا ہے.

لیکن اصطلاحِ قرآن وسنت میں سحر ہر ایسے امرِ عجیب کہا جاتا ہے جس میں شیاطین کوخوش کر کے ان کی مدد حاصل کی گئی ہو۔ پھر شیاطین کو خوش کرنے اور راضی کرنے کی مختلف صورتیں ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں.

(۱) ایسا منتر پڑھنا جس میں کلمات کفر وشرک اور شیاطین کی مدح وتعریف ہو (۲) کواکب کی عباد کرنا (۳) دیگر ایسے اعمال کرنا جو شیطان کو پسند ہیں مثلاً کسی کو ناحق قتل کرنا، جنابت ونجاست کی حالت میں رہنا اور پاکیزگی سے دور رہنا وغیرہ۔اسی لئے ایسے ہی لوگوں کا سحر کامیاب ہوتا ہے جو ظاہری وباطنی گندگیوں میں ملوّث رہتے ہیں۔حائضہ عورتیں بھی یہ کام کرتی ہیں تو ان کا عمل گندگی کی وجہ سے مؤثر ہوتا ہے۔اور شعبدوں،ٹوٹکوں، ہاتھ کی صفائی اور مسمریزم کو مجازاً سحر کہہ دیا جاتا ہے.

امام راغب اصفہانیؒ نے مفردات القرآن میں لکھا ہے کہ سحر کی بہت سی قسمیں ہیں، اس کی ایک قسم تو محض تخییل ونظر بندی ہوتی ہے جس کی کوئی حقیقتِ واقعیہ نہیں ہوتی۔ جیسے بعض شعبدہ باز ہاتھ کی صفائی سے ایسے کام کر لیتے ہیں کہ عام نگاہیں ان کو دیکھنے سے قاصر رہتی ہیں، یا قوتِ خیالیہ مسمریزم وغیرہ کے ذریعہ کسی کے دماغ پر ایسا

اثر ڈالا جاتا ہے کہ وہ غیر واقعی چیز کو آنکھوں سے دیکھتا اور محسوس کرتا ہے جیسے کہ قرآنِ کریم میں ہے ''یُخَیَّلُ اِلَیْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا تَسْعٰی ''(ان کے سحر سے موسیٰؑ کو یہ خیال ہونے لگا کہ یہ رسیوں کے سانپ دوڑ رہے ہیں) دیکھئے اس آیتِ شریفہ میں لفظِ یُــخَیَّــلُ ہے جس سے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ جادوگروں کی رسیاں اور لاٹھیاں نہ سانپ بنی تھیں اور نہ ہی انہوں نے کوئی حرکت کی تھی، بلکہ حضرتِ موسیٰؑ کی قوتِ متخیّلہ متأثر ہو کر ان کو دوڑنے والے سانپ سمجھنے لگی تھی.

اور سحر کی ایک قسم یہ ہے کہ اس کے ذریعہ کسی شئی کی حقیقت ہی بدل دی جائے جیسے کسی جاندار کو پتھر یا انسان کو حیوان بنا دیا جائے۔ معتزلہ، امام راغب اصفہانیؒ اور امام ابوبکر جصاصؒ وغیرہ نے اس کا انکار کیا ہے کہ سحر کے ذریعہ کسی شئی کی حقیقت بدل سکتی ہے۔ مگر جمہور علمائے اہلِ سنت اس کے قائل ہیں۔ اور اس میں کوئی عقلی یا شرعی استحالہ بھی نہیں۔ سحر کی اس قسم کے قائل جمہور کے دلائل میں سے ایک کعبِ احبارؒ کی وہ روایت بھی ہے جو مؤطا امام مالکؒ میں قعقاع بن حاکمؒ سے منقول ہے فرماتے ہیں کہ: لَوْ لَا کَلِمَاتٌ اَقُوْلُهُنَّ لَجَعَلَتْنِیْ الْیَهُوْدُ حِمَاراً (یعنی اگر یہ کلمات نہ ہوتے جن کو میں پڑھتا ہوں تو یہود مجھ کو گدھا بنا دیتے) حِمار کے مجازی معنی گو احمق و بے وقوف کے بھی ہیں۔ لیکن بے ضرورت حقیقت کو چھوڑ کر مجاز مراد لینا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے یہاں لفظِ حمار کے حقیقی معنی ہی مراد ہیں.

اوراس روایت سے دو باتیں معلوم ہوئی ہیں (۱) سحر کے ذریعہ انسان کو گدھا بنا دینا ممکن ہے (۲) ان کلمات کی تاثیر جو کعبؓ احبار پڑھتے تھے یہ ہے کہ ان کے پڑھنے والے پر کوئی جادو اثر نہیں کرتا۔اوروہ کلمات یہ ہیں ”اَعُوْذُ بِوَجْهِ اللّٰهِ الْعَظِيْمِ الَّذِیْ لَيْسَ شَیْءٌ اَعْظَمَ مِنْهُ وَبِكَلِمَاتِ اللّٰهِ التَّامَّاتِ الَّتِیْ لَا يُجَاوِزُهُنَّ بَرٌّ وَلَا فَاجِرٌ وَبِأَسْمَاءِ اللّٰهِ الْحُسْنٰى كُلِّهَا مَا عَلِمْتُ مِنْهَا وَمَا لَمْ اَعْلَمْ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ وَبَرَأَ وَذَرَأَ. (مشکوۃ صفحہ ۲۱۸ حدیث نمبر ۲۴۷۹)

ترجمہ: میں اُس عظمت والے اللہ کی پناہ پکڑتا ہوں جس سے بڑا کوئی نہیں اوراس کے اُن کلماتِ تامات کی جن سے کوئی نیک و بد انسان آگے نہیں نکل سکتا،اوراُس کے اُن تمام اسمائے حسنٰی کی جن کو میں جانتا ہوں اور جن کو میں نہیں جانتا، ہر اُس چیز کے شر سے جس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا وجود دیا اور پھیلایا۔

(سحراور معجزہ میں فرق)

معجزۂ کرامت اور سحر تینوں ہی سے ایسے واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں جو عادت کے خلاف ہوتے ہیں یعنی خرقِ عادت (عادت کے خلاف) ہونے میں تینوں مشترک ہوتے ہیں۔اس لئے جاہلوں کو ان میں اشتباہ ہو جاتا ہےاور بعض جاہل جادو کو کرامت سمجھ کر جادوگروں کی تعظیم وتکریم کرنے لگتے ہیں۔اس لئے ان کے درمیان

چند عام فہم فرق بیان کر دینے ضروری معلوم ہو رہے ہیں.

(۱) ایک فرق تو ان میں حقیقت کے اعتبار سے ہے اور وہ یہ ہے کہ سحؔر میں دائرۂ اسباب سے الگ کوئی چیز نہیں ہوتی۔ گو وہ اسباب خفی و پوشیدہ ہوں۔ اس لئے جس شئی کے اسباب ظاہر ہوتے ہیں اس کو اسباب کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ اور اُس پر تعجب بھی نہیں ہوتا، اور اگر اسباب خفی ہوتے ہیں تو اسباب کی طرف منسوب کیا جاتا اور وہ حیرت و تعجب کا باعث بھی ہوتے ہیں، اور معجزہ بلا واسطۂ اسباب اللہ کا فعل ہوتا ہے، جو صاحبِ نبوّت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے، اسی طرح کرامت بھی اللہ کا فعل ہوتا ہے جو کسی متّبِعِ نبی (ولی) کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے۔ اسبابِ طبعیہ کو ان میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ کما قال اللّٰہ تعالیٰ ”وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ رَمٰی“ (آپ نے کنکریوں کی مٹھی جو پھینکی وہ آپ نے نہیں پھینکی بلکہ اللہ نے پھینکی ہے) مطلب یہ ہے کہ ایک مٹھی کنکریاں سارے مجمع میں آنکھوں میں پہونچ جانا آپ کے بس کی بات نہ تھی، یہ حق تعالیٰ شانُہٗ، ہی کا فعل ہے.

خلاصہ یہ کہ معجزہ وَ کرامت بلا واسطۂ اسبابِ طبعیہ براہِ راست حق تعالیٰ کا فعل ہوتا ہے۔ اور سحؔر اسبابِ طبعیہ خفیہ کا اثر ہوتا ہے۔ مگر یہ فرق عوام الناس کی سمجھ سے بالاتر ہے.

(۲) معجزہ مدعیِ نبوت (نبی) اور کرامت متبعِ نبی (ولی) سے ظاہر ہوتی ہے،

اور سحّران کے علاوہ دوسرے قسم کے انسان کرتے ہیں۔اور دونوں قسم کی شخصیتوں میں کھلا ہوا فرق ہے.

(۳) معجزہ یا کرامت کا ظہور جن حضرات سے ہوتا ہے اُن میں تقویٰ وطہارت، پرہیز گاری وشرافت اور اچھے اخلاق واعمال ہوتے ہیں۔اس کے برخلاف جادو کا اثر ایسے لوگوں سے ظاہر ہوتا ہے جو ناپاک، گندے ہوتے ہیں اور ذکر وعبادت سے دور رہتے ہیں.

(۴) اگر جادوگر معجزہ یا نبوت کا دعویٰ کر دے تو اس کا جادو نہیں چل سکتا، بغیر اس دعوے کے چل جاتا ہے، مذکورہ بالا چار فُروق اور علامات میں سے پہلی کے علاوہ آخری تین علامتیں اور فرق آنکھوں سے دیکھ کر پہچانے جاسکتے ہیں.

(کیا نبیوں پر بھی جادو کا اثر ہوسکتا ہے؟)

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ سحؔر اسباب ِطبعیہ میں سے ہے۔اور انبیاء علیہم السلام اسبابِ طبعیہ کے اثر سے متأثر ہوتے ہیں،اور یہ تأثر شانِ نبوت کے خلاف نہیں ہے، جیسے ان کا بھوک، پیاس، بیماری میں مبتلا ہونا، شفاء پانا وغیرہ شانِ نبوت کے منافی نہیں ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر یہودیوں کے سحؔر کا اثر ہوا، اور اسی سلسلہ میں معوّذتین کا نزول ہوا، حضرت موسیٰؑ سحؔر سے متأثر ہوئے جیسا کہ يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ

سِحْرِهِمْ اَنَّهَاتَسْعٰی اور فَاَوْجَسَ فِیْ نَفْسِہٖ خِیْفَۃًمُّوْسٰی وغیرہ آیات سے معلوم ہوتا ہے، خلاصہ یہ کہ انبیاء علیہم السلام پر بھی جادو، سحر کا اثر ہوسکتا ہے کیونکہ ہوا ہے.

(سحر کے احکام)

(۱) امام بغویؒ کہتے ہیں کہ سحر کا وجود اہلِ سنت کے نزدیک ثابت ہے، لیکن اس پر عمل کرنا کفر ہے۔ شیخ ابو منصورؒ فرماتے ہیں کہ مطلقاً سحر کو کفر قرار دینا صحیح نہیں۔ بلکہ یہ دیکھنا چاہئے کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟ اگر اس کے اندر کوئی ایسی بات ہو جس سے کسی شرعی بات کی تردید ہوتی ہو تو سحر کفر ہے ورنہ نہیں۔ تاہم سحر کی اکثر اقسام میں گناہِ کبیرہ کا ارتکاب لازم آتا ہے جو فسق ہے.

(۲) جب یہ معلوم ہو گیا کہ سحر کفر ہے یا فسق ہے تو اس کا سیکھنا اور سکھانا بھی حرام ہے، اور اس پر عمل کرنا بھی حرام ہوگا۔ البتہ اگر مسلمانوں سے دفعِ ضرر کے لئے بقدرِ ضرورت سیکھا جائے (بشرطیکہ کفریہ کلمات نہ ہوں) تو بعض علماء نے اجازت دی ہے.

(۳) مَــدَارک میں ہے کہ جو سحر کفر ہے اس کو اگر کوئی مرد سیکھے تو اس کو (مرتد ہونے کی وجہ سے) حنفیہ کے نزدیک قتل کر دیا جائے۔ اور اگر عورت سیکھے تو (گو وہ مرتد ہوگئی مگر) قتل نہ کی جائے، جیسا کہ مرتد اور مرتدہ کے بارے میں بھی یہی حکم ہے، اور

جو سحر کفر نہیں، لیکن ایسا ہے کہ اس سے کسی کو ہلاک کیا جا سکتا ہے تو ایسا سحر سیکھنے والے قطّاع الطریق (ڈاکوؤں) کے حکم میں ہیں۔ اور اس میں مرد وعورت دونوں کو وہی سزا دی جائے گی جو ڈاکوؤں کو دی جاتی ہے، کما فی قولہ تعالیٰ ''اَنْ یُّقَتَّلُوْا اَوْ یُصَلَّبُوْا'' اَلْآیَۃَ.

(۴) اگر ساحر توبہ کرلے تو اس کی توبہ قبول ہوگی خواہ اس کا سحر کفر ہو یا فسق، اور جس نے ساحر کی توبہ غیر مقبول قرار دی وہ صحیح نہیں ہے، چنانچہ فرعون کے ساحروں کی توبہ قبول ہوئی۔ حالانکہ وہ کُفّار تھے، اور ان کا سحر کلیم اللہ کے معجزہ کا مقابلہ کرنے کی وجہ سے کُفر تھا.

(۵) تعویذ گنڈے جو عامل لوگ کرتے ہیں، اگر ان میں کفریہ کلمات یا غیر معلوم المعنی الفاظ نہ ہوں اور شیاطین وغیرہ سے استمداد واستغاثہ بھی نہ کیا جائے تو جائز ہیں۔ اور اگر شیاطین واصنام اور غیر اللہ سے استمداد واستغاثہ کا احتمال بھی ہو تو حرام ہے (اس میں شبہ نہیں کہ دورِ حاضر کے عامِلین اس میں نہایت غیر محتاط ہیں).

(٦) اگر اسمائے الٰہیہ، قرآنی آیات، حدیثی کلمات یا ایسی عبارت والفاظ سے عمل کیا جائے جن کے معنی معلوم ہوں، اور ان سے کُفر وشرک بھی لازم نہیں آتا، لیکن ناجائز مقاصد کے لئے وہ عمل کیا جائے تب بھی جائز نہیں۔ (واللہ تعالیٰ أعلم).

(سحر کے متعلق قاریؒ کی پیش کردہ تفصیل)

قاریؒ لکھتے ہیں کہ عام علماء کے نزدیک سحر کی حقیقت مسلّم ہے اور وہ اس کو مانتے اور تسلیم کرتے ہیں لیکن معتزلہ اور ابو جعفر استرابادی اس کے منکر ہیں.

اور اس حدیث شریف (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر۵۲) میں سحر کا عطف شرک پر کیا گیا ہے اور معطوف علیہ و معطوف میں مغائرت ہوتی ہے اس لئے اتنا تو متعین ہے کہ سحر کفر و شرک نہیں ہے، لیکن اس سلسلہ میں علماء میں بہت زیادہ اختلاف ہے کہ سحر کفر ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں ہمارے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کا کرنا فسق ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے "لَیۡسَ منا من سحر أَوۡ سحر له" اور اس کا سیکھنا حرام ہے، لیکن امام غزالیؒ کا کہنا ہے کہ لوگوں کو ضرر و نقصان سے بچانے کی نیت سے اس کا سیکھنا جائز ہے اور اس کے کرنے، سیکھنے اور سکھانے میں کوئی کفر لازم نہیں آتا، لیکن اگر اس کے کرنے، سیکھنے اور سکھانے میں کسی مخلوق کی عبادت اور اللہ کے جیسی تعظیم کی جائے یا یہ اعتقاد رکھا جائے کہ یہ یعنی سحر بذاتہٖ اپنے اندر تاثیر رکھتا ہے تو پھر سحر کا سیکھنا، سکھانا، کرنا اور کرانا سب کچھ ناجائز ہے.

اور امام مالکؒ سمیت ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ ساحر کافر ہو جاتا ہے اور سحر کرنا کفر ہے نیز اس کا سیکھنا اور سکھانا بھی کفر ہے، اور ساحر کو قتل کیا جائے گا

اس کی توبہ غیر مقبول ہے چاہے ساحر نے سحر مسلمان کو کیا ہو یا کسی ذمّی کو کیا ہو.

حنفیہ کا مذہب اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر ساحر یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ شیطان جو چاہے کر سکتا ہے اس کو یہ قدرت حاصل ہے تو یہ ساحر کافر ہو جاتا ہے، اور اگر ساحر یہ کہتا اور اعتقاد رکھتا ہے کہ کرنے والی ذات صرف اللہ تعالیٰ کی ہے سحر تو محض تخییل اور تموِیہ ہے تو یہ ساحر کافر نہیں ہوتا.

حنابلہ کے یہاں اس سلسلہ میں اختلافات ہیں ان کی بعض کتابوں میں یہ ملتا ہے کہ ساحر، سحر کی وجہ سے کافر ہو جاتا ہے اور اس کی توبہ غیر مقبول ہے اور اس کو قتل کیا جائے گا، اور بعض کتابوں میں یہ ملتا ہے کہ ساحر چونکہ لوگوں کو یہ باور کراتا ہے کہ میں غیب کو جانتا ہوں اور ایسا کر کے وہ لوگوں میں بگاڑ وفساد پیدا کرتا اور بھڑکاتا ہے اس لئے امام وحاکم کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کو قتل کرادے. (واللہ أعلم بالصواب)

(سحر سے متعلق نوویؒ کی رائے)

نوویؒ نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس حدیث شریف میں سحر (جادو) کو کبائر میں شمار کرایا اور گنایا ہے یہ ہمارے صحیح مشہور مذہب (یعنی شوافع کے مذہبِ مشہور) کی دلیل ہے کیونکہ ان کا مشہور مذہب یہی ہے کہ سحر گناہِ کبیرہ ہے، یعنی جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ سحر حرام ہے اور اس کا کرنا، سیکھنا

اور سکھانا کبیرہ گناہ ہے، اور ہمارے بعض اصحاب (بعض علمائے شوافع) کی رائے یہ ہے کہ سحر کا سکھانا حرام نہیں ہے بلکہ جائز ہے تا کہ اس کا پتہ لگایا جا سکے اور سحر زدہ کو اس کے اثر سے محفوظ کیا جا سکے (یعنی سحر کا اتار کیا جا سکے) اور یہ جو حدیث شریف میں سحر کو کبائر میں گنایا گیا ہے اس کا مطلب ہے سحر کرنا نہ کہ سحر کا سیکھنا سکھانا اور اتار و علاج کرنا. (واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب)

(سحر سے متعلق عینیؒ کی پیش کردہ تحقیق)

عینیؒ بحوالۂ ابوعبداللہ رازی لکھتے ہیں کہ سحر کی آٹھ قسمیں ہیں یعنی سحر آٹھ طرح کا ہوتا ہے اور آٹھ طرح سے کیا جاتا ہے (۱) **سحر الکذابین** یعنی ان لوگوں کا سحر جو ستاروں کی پرستش کرتے ہیں اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہی ستارے نظامِ عالم کو چلا رہے ہیں اور انہیں کے اختیار میں ہے عالم میں خیر و شر کا برپا کرنا، اور اس طرح کا سحر کرنے والے حضرت ابراہیمؑ کے زمانہ میں تھے اللہ تعالیٰ نے انہیں کے رد و تردید کرنے کے لئے اور ان کے مذہب کو غلط قرار دے کر صحیح تعلیم و تبلیغ کی غرض سے حضرت ابراہیمؑ کو مبعوث فرمایا تھا، (۲) **سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية** یعنی مسمریزم وغیرہ (۳) وہ سحر جو جنّات کی مدد لے کر کیا جاتا ہے (۴) **السحر بالتخییل والأخذ بالعیون والشعبذہ** یعنی شعبدہ بازی، ہاتھ کی

صفائی اور نظر بندی وغیرہ کے ذریعہ کیا جانے والا سحر (۵) مختلف قسم کے اشیاء وآلات کو مرکب کر کے عجیب عجیب قسم کے افعال کر کے دکھانا (۶) ادویہ کے خواص سے مدد لے کر سحر کرنا یعنی کھانے پینے کی چیزوں اور تیلوں وغیرہ میں ادویہ ملا کر سحر کرنا (۷) تعلق القلب اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ساحر کہتا ہے کہ مجھے اسمِ اعظم معلوم ہے اور جنّات میرے تابع اور مطیع ہیں (۸) سحر کی آٹھویں قسم اور آٹھویں شکل ہے چغلخوری کے ذریعہ سحر کرنا.

اس کے بعد عینیؒ لکھتے ہیں کہ اس حدیث میں جو سحر کا تذکرہ ہے اس کے سلسلہ میں چھ (۶) طریقہ سے علماء حضرات نے گفتگو وکلام کیا ہے اور چھ طرح سے اس مسئلہ کو سمجھایا ہے (۱) اس کی یعنی سحر کی حقیقت کے بارے میں علماء کیا کہتے ہیں (۲) کیا اس کا سیکھنا جائز ہے یا نہیں (۳) اس کے سیکھنے والوں اور سیکھ کر اس کا استعمال کرنے والوں کے بارے میں علماء کیا کہتے ہیں (۴) ساحر کو قتل کیا جائے گا یا نہیں (۵) ساحر کی توبہ قبول ہوتی ہے یا نہیں (۶) ساحر کے کئے ہوئے سحر کو کھلوایا جائے یا نہیں یعنی سحر کے اتار کے لئے منتر پڑھوائے جائیں یا نہیں.

(۱) یعنی سحر کی حقیقت کے بارے میں علماء کیا کہتے ہیں، عینیؒ نے بحوالۂ وزیر ابوالمظفر یحیٰ بن محمد بن ہبیرہ لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ جمہور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ سحر کی حقیقت ہے یعنی صرف امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ سحر کی کوئی حقیقت نہیں ہے،

اور قرطبیؒ کا کہنا ہے کہ سحر ہمارے نزدیک ثابت ہے اور اس کی ایک مسلّمہ حقیقت ہے لیکن معتزلہ اور شوافع میں سے ابو اسحاق اسفرائنی اس کے منکر ہیں کیونکہ یہ کہتے ہیں کہ سحر کی کوئی حقیقت نہیں ہے محض تمویہ و تخییل ہے، اور امام رازیؒ نے اپنی تفسیر میں معتزلہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ حضرات سحر کے منکر ہیں اور اس کے وجود کا اعتقاد رکھنے والے کو کافر کہتے ہیں، لیکن اہلِ سنت والجماعت سحر کے وجود اور اس کی حقیقت کے قائل ہیں، اور یہاں تک کہتے ہیں کہ ساحر اپنے سحر کے ذریعہ ہوا میں اڑ سکتا ہے، انسان کو گدھا اور گدھے کو انسان بنا سکتا ہے، مگر اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ جب ساحر اپنے منتر اور متعینہ کلمات کو پڑھتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُن اشیاء کی تخلیق کر دیتا ہے جس کے لئے اس نے منتر اور کلمات پڑھے ہیں، اور اہلِ سنت والجماعت کی اپنے اس نظریہ کی تائید میں یہ دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں ارشاد فرمایا ہے "وَمَا هُمْ بِضَارِّيْنَ بِهٖ مِنْ اَحَدٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ" اور احادیث میں سے ان کی دلیل یہ ہے "أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ سُحِرَ وَاَنَّ السِّحْرَ عَمَلَ فِيْهِ".

(۲) یعنی سحر کا سیکھنا جائز ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں عینیؒ نے بحولہٗ رازیؒ لکھا ہے **العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محضور اتفق المحققون على ذٰلك الــخ** یعنی محققین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سحر کا سیکھنا نہ برا ہے اور نہ شرعاً ممنوع ہے اس لئے کہ اگر علمِ سحر نہیں حاصل کیا جائے گا تو معجزہ اور سحر میں فرق کرنا ممکن نہیں ہوگا

اور معجزہ کے معجزہ ہونے کو جاننا اور پہچاننا ضروری اور واجب ہے اور جس چیز پر واجب موقوف ہو وہ چیز بھی واجب ہی ہوا کرتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ سحر کا علم حاصل کرنا واجب ہے اور جو چیز واجب ہو وہ حرام وقبیح کیسے ہوسکتی ہے۔ (خلاصہ کے طور پر یوں کہو کہ معجزہ کو معجزہ سمجھنا واجب اور معجزہ کو معجزہ جب ہی سمجھا جا سکتا ہے جب علمِ سحر سیکھا جائے لہذا علمِ سحر کا سیکھنا واجب اور جب علمِ سحر کا سیکھنا واجب ہے تو اس کا حرام و ممنوع ہونا محال ہے لہذا علمِ سحر کا سیکھنا جائز ہی نہیں بلکہ واجب وضروری بھی ہے.

عینیؒ نے رازیؒ کی اس بات کو کئی انداز سے رد کیا ہے اور محلِ اشکال بنایا ہے

(ا) رازیؒ کا جو قول ہے ''**العلم بالسحر ليس بقبيح**'' اگر ان کی مراد اس سے یہ ہے کہ اس میں عقلاً کوئی قباحت و برائی نہیں ہے تو معتزلہ حضرات نے اس بات کو ثابت کیا ہے کہ اس میں عقلاً بہت سی قباحتیں اور برائیاں موجود ہیں، اور اگر رازی صاحب کی مراد اپنے اس قول یعنی **العلم بالسحر ليس بقبيح** سے یہ ہے کہ اس میں شرعاً کوئی قباحت وخرابی نہیں ہے تو بھی غلط ہے کیونکہ قرآن وحدیث میں اس کی برائی اور قباحت موجود و مذکور ہے چنانچہ سورۂ بقرہ میں ہے ''**وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوْا الشَّيَاطِيْنُ**'' دیکھئے اس آیتِ مبارکہ میں صاف صاف سحر کے سیکھنے کی قباحت وتشنیع موجود ہے، اور حدیث شریف میں ہے ''**من أتى عرافاً أو كاهناً فقد كفر بما أُنزِل على محمد** صلی اللہ علیہ وسلم'' دیکھئے اس حدیث شریف سے بھی سحر سیکھنے کی قباحت و

بشاعت معلوم ہورہی ہے، اور رازی صاحب نے جو یہ کہا ہے ولا محظور اتفق المحققون علی ذلک یعنی اور نہ سحر ممنوع وحرام ہے اِسی پر محققین کا اتفاق ہے یہ بھی غلط ہے کیونکہ ہم نے جو آیت اور حدیث پیش کی ہے ان کو دیکھنے سے صاف صاف معلوم ہورہا ہے کہ علمِ سحر کا سیکھنا محظور وممنوع ہے، اب رہجاتا ہے ان کا یہ کہنا کہ محققین کا اِس پر اتفاق ہے تو پہلے تو یہ اِن محققین حضرات کی نصوص لائیں کہ وہ کہاں ہیں، نیز محقق ہوتے ہیں علمائے شریعت اور علمائے شریعت حدیث وقرآن کے خلاف کسی بات پر کیسے اتفاق کرسکتے ہیں، اور رازی صاحب نے جو یہ کہا ہے کہ اگر علمِ سحر کو نہ سیکھا گیا تو معجزہ اور سحر میں فرق نہیں کیا جاسکتا تو یہ ان کا غلط دعویٰ اور بے بنیاد و بے اصل بات ہے کیونکہ صحابہؓ، تابعینؒ، ائمۂ مسلمین اور عام مسلمان معجزات کو جانتے آئے ہیں اور سحر و معجزہ میں فرق بھی کرتے آئے ہیں حالانکہ وہ سحر بلکل نہیں جانتے تھے کیونکہ نہ تو انہوں نے علمِ سحر سیکھا تھا اور نہ ہی سکھایا تھا، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر انہوں نے سیکھا یا سکھایا ہوتا تو علماء وفقہا یہ نہ کہتے کہ علمِ سحر کا سیکھنا وسکھانا گناہِ کبیرہ ہے، اس کے بعد عینیؒ لکھتے ہیں کہ ہوسکتا ہے آپ کے ذہن میں ہماری اس تقریر کو سننے کے بعد وہ بات آئے جو صاحبِ تلویح نے لکھی ہے کہ علمائے شوافع میں سے بعض کا کہنا ہے کہ سحر کا سیکھنا حرام نہیں ہے بلکہ جائز ہے تاکہ سحر کا پتہ لگایا جاسکے اور سحر کرنے والے پر اس کو الٹا جاسکے (یا سحر کا علاج کیا جاسکے) نیز اولیائے کرام کی کرامتوں کو

پہچانا جا سکے اور سحر سے ممتاز و علیحدہ کیا جا سکے۔ تو سنئے وہاں پر یعنی التلویح میں بعض علمائے شوافع سے مراد شاید یہی رازیؒ ہیں اور رازیؒ کی تقریر کو ہم رد ہی کر چکے ہیں.

خلاصہ یہ کہ عینیؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ علمِ سحر کا نہ سیکھنا جائز ہے اور نہ سکھانا جائز ہے کیونکہ اس کے جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ قرآن وحدیث اس کی قباحت و برائی اور اس کے ممنوع ہونے کی طرف راہنمائی کر رہے ہیں.

(۳) علمِ سحر سیکھنے والے اور سیکھ کر اس کا استعمال کرنے والے کے بارے میں علماء کیا کہتے ہیں، اس سلسلہ میں عینیؒ نے یہ تفصیل لکھی ہے کہ اس مسئلہ میں علماء کے درمیان بہت اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کہتے ہیں کہ جادو کا سیکھنے والا اور اس کا کرنے والا کافر ہے، اور حنفیہ میں سے بعض حضرات اس میں تفصیل کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ بچاؤ اور حفاظت کی نیت سے جادو سیکھنا کفر نہیں ہے اور بچاؤ و حفاظت کی غرض سے جادو سیکھنے والا کافر نہیں ہوگا لیکن جو شخص اس اعتقاد کے ساتھ جادو سیکھے گا کہ سحر کا استعمال جائز ہے یا اس اعتقاد کے ساتھ کہ سحر کے اندر نفع پہونچانے کی طاقت ہے تو یہ سیکھنا کفر ہوگا اور اسی طرح وہ شخص بھی کافر ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ شیاطین اس کے لئے وہ کر سکتے ہیں جو یہ چاہتا ہے یعنی ایسا آدمی جس کا اعتقاد یہ ہو کہ شیاطین سے اپنی مرضی و چاہت کے مطابق کام کرا سکتا ہے وہ بھی کافر ہے، اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ جب کوئی شخص سحر سیکھے گا تو ہم اس کے بارے میں

فیصلہ کرنے سے پہلے اس کے سحر کی تفصیلات معلوم کریں گے اگر وہ اپنے علمِ سحر کی تفصیلات میں ایسی باتیں بیان کرے گا جن سے کفر لازم آتا ہے تو ہم کہیں گے کہ وہ کافر ہے مثلاً جیسے اہلِ بابل کا اعتقاد تھا کہ سحر کے ذریعہ کواکبِ سبعہ کا تقرب حاصل ہوتا ہے اور پھر اس تقرب کے نتیجہ میں وہ علمِ سحر کا جاننے والا اِن کواکب سے وہ سب کچھ کرا لیتا ہے جو کرانا چاہتا ہے، اگر آج بھی کوئی سحر سیکھنے والا یہ یا اس جیسا عقیدہ رکھے گا تو اس کو کافر قرار دیا جائے گا، اور اگر ہمارے معلوم کرنے پر وہ اپنے سحر کی تفصیلات میں کوئی کفریہ بات تو نہیں بتاتا ہے لیکن اس کی اباحت اور جواز کا عقیدہ رکھتا ہے تو بھی کافر ہوگا، اب رہ جاتی ہے صرف یہ شکل کہ وہ اپنے سیکھے ہوئے جادو میں کوئی کفریہ بات بھی نہ بتائے اس کے گناہِ کبیرہ اور عدمِ جواز کا عقیدہ بھی رکھتا ہو (لیکن پھر بھی سیکھ لیا ہو) تو ہم کہیں گے کہ وہ کافر نہیں ہے.

(۴) یعنی ساحر کو قتل کیا جائے گا یا نہیں، تو اس بارے میں امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا کہنا ہے کہ ساحر کو محض ایک مرتبہ جادو کرنے کی وجہ سے بھی قتل کیا جائے گا (یعنی کئی بار کرنے کی وجہ سے تو بہر حال قتل کیا ہی جائے گا)، اور امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ یہ کہتے ہیں کہ جب ساحر کی طرف سے تکرارِ فعل (یعنی بار بار جادو کرنے کا عمل) پایا جائے تب قتل کیا جائے گا، اب یہ مسئلہ کہ یہ قتل حدّاً ہوگا یا قصاصاً تو امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ یہ قتل قصاصاً ہوگا اور باقی تینوں ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ قتل حدّاً ہوگا، اور اگر ساحر

اہلِ کتاب میں سے ہوتو امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ اس کو بھی قتل کیا جائے گا جیسے کہ مسلم ساحر کو قتل کیا جائے گا اور باقی ائمۂ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ اہلِ کتاب ساحر کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ لبید بن اعصم (یہودی اہلِ کتاب) نے آپ ﷺ پر سحر کیا تھا مگر اس کو قتل نہیں کیا گیا تھا، اور اگر سحر کرنے والی عورت ہوتو امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے بلکہ قید میں ڈال دیا جائے گا اور دیگر ائمۂ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ سحر کرنے والی عورت کا حکم بھی وہی ہے جو سحر کرنے والے مرد کا ہے.

(۵) یعنی ساحر کی توبہ قبول ہوگی یا نہیں، اس سلسلہ میں امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اس کی توبہ قبول نہیں ہوتی اور امام شافعیؒ کا مذہب نیز امام احمدؒ کا ایک غیر مشہور قول یہ ہے کہ ساحر کی توبہ قبول ہوتی ہے.

(٦) کیا ساحر کے کیئے ہوئے سحر کو اُس سے کھلوایا، اتروایا جا سکتا ہے اور منتر پڑھوا کر علاج کرایا جا سکتا ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں امام بخاریؒ سے نقل کرتے ہوئے سعید بن مسیّبؒ نے اس کی اجازت دی ہے، اور عامر شعبیؒ کا کہنا ہے کہ نُشرہ (یہ زمانۂ جاہلیت میں سحر کا ایک علاج تھا) کی بھی اجازت ہے، اور حسن بصریؒ نے اس کو مکروہ کہا ہے.

(ایک خاص بات)

جیسا کہ عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سحر کی حقیقت کے قائل نہیں ہیں،

اسی طرح کچھ دوسرے حضرات نے بھی امام صاحب کی طرف اسی طرح کی نسبت کی ہے، میں نے اس سلسلہ میں بہت سے علماء سے رجوع کیا، چنانچہ مولانا اسعد قاسم صاحب کی ایک علمی مجلس میں مَیں نے اس مسئلہ کو ذکر کیا تو مولانا موصوف نے فرمایا کہ میں نے بھی جب یہ پڑھا تھا تو مجھے بھی خلجان ہوا تھا میں نے دارالعلوم ندوۃ العلماء کے شیخ التفسیر حضرت مولانا محمد عارف صاحب سے اس سلسلہ میں گفتگو کی تھی تو انہوں نے بتایا تھا کہ امام صاحب کی طرف اس طرح کی نسبت کرنے والے حضرات سے سہو ہو رہا ہے کیونکہ امام صاحب سحر کی حقیقت اور اسکے وجود کے منکر نہیں ہیں، اور اس مجلسِ علمی میں جتنے حضرات تھے اُن سب نے بھی مولانا موصوف کی بات سے اتفاق کیا.

اسی طرح ایک اور علماء کی مجلس میں مَیں نے اس سلسلہ میں گفتگو کی جس میں حضرت مولانا سلیم احمد صاحب استاذِ حدیث وتفسیر مدرسہ حبیبیہ بھی موجود تھے تو انہوں نے کہا کہ عینیؒ اور اسی طرح دوسرے حضرات نے جو امام صاحب کی طرف سے یہ نقل کیا ہے کہ "**أن السحر لا حقيقه له عنده**" یہ غلط نہیں نقل کیا اور نہ ہی ان کی طرف اِس قول کی نسبت غلط ہے بلکہ تم، ہم اور ہمارے جیسے لوگوں نے اس کو غلط سمجھا ہے اس لئے کہ اصل اور صحیح مطلب امام صاحب کے قول کا یہ ہے کہ سحر کے ذریعہ حقیقۃً کسی چیز کو بدلا نہیں جا سکتا مثلاً انسان کو گدھا یا پتھر کو جاندار حقیقۃً نہیں بنایا جا سکتا، بلکہ سحر کے ذریعہ محض نظر بندی کی جا سکتی ہے اور قوتِ خیالیہ کو متأثر کر کے ایسا باور کرایا جا

سکتا ہے اور سامنے والے کو خلافِ حقیقت اشیاء کا تصور وگمان کرایا جا سکتا ہے جبکہ حقیقت میں اُن اشیاء میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی وہ اشیاء جوں کی توں وہ رہتی ہیں جو ہوتی ہیں. (واللہ أعلم بالصواب)

(سحر کا علاج)

علامہ قرطبیؒ نے حضرتِ وہبؒ سے سحر کا ایک علاج نقل کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بیری کے سات پتوں لے کر دو پتھروں کے درمیان کوٹا جائے (یعنی نیچے بھی پتھر ہو اور اوپر بھی پتھر ہو اس طرح کوٹا جائے) اور پھر پانی میں ڈال کر اُس پانی پر آیۃ الکرسی پڑھی جائے پھر اُس پانی سے مسحور کو یعنی جس پر سحر ہوا ہے اس کو تین گھونٹ پانی پلایا جائے اور باقی پانی سے اس کو غسل دلایا جائے، انشاء اللہ جو کچھ بھی اُس پر سحر کا اثر ہوگا ختم ہو جائے گا. (واللہ أعلم بالصواب)

اور ایک سحر سے بچاؤ کا سب سے اچھا نسخہ وہ ہے جو حضرت کعبِ احبارؒ سے منقول ہے یعنی یہ کلمات (أَعُوذُ بِوَجْهِ اللّٰهِ الْعَظِيمِ الَّذِي لَيْسَ شَيْءٌ أَعْظَمَ مِنْهُ وَبِكَلِمَاتِ اللّٰهِ التَّامَّاتِ الَّتِي لَا يُجَاوِزُهُنَّ بَرٌّ وَلَا فَاجِرٌ وَبِأَسْمَاءِ اللّٰهِ الْحُسْنٰى مَاعَلِمْتُ مِنْهَا وَمَالَمْ أَعْلَمْ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ وَذَرَأَ وَبَرَأَ)

(سحر سے متعلق اکیسویں صدی کے ایک محقق کی تحقیق)

اکیسویں صدی کے ایک محقق اسرار عالم صاحب سحؔر کے بارے میں لکھتے ہیں کہ عربئ مبین میں سحؔر کے چودہ معانی آتے ہیں (۱) مخلوق کا ازخود بڑا بننا (۲) مخلوق کا ازخود حکمراں بننا، کسی چیز کو قابو میں کرنا، کسی کو اپنے تابع کرنا، کسی کو مغلوب کرنا، کسی کو مرعوب کرنا (۳) مخلوق کا ازخود باندھنا، مضبوط کرنا (۴) مخلوق کا ازخود منضبط کرنا (۵) مخلوق کا ازخود کسی فرد یا شئے کو ضبط یا قرق کرنا (۶) مخلوق کا ازخود کسی کو کسی مخصوص کام میں لگانا (۷) مخلوق کا ازخود کسی کو کسی مخصوص کام کے لائق بنانا (۸) مخلوق کا ازخود کسی کو کسی مخصوص کام کا حکم دینا (۹) مخلوق کا ازخود کسی سے کوئی مخصوص کام لینا (۱۰) مخلوق کا ازخود کسی چیز کی تلاش کرنا (۱۱) مخلوق کا ازخود کسی چیز کی تفتیش کرنا (۱۲) مخلوق کا ازخود کسی چیز کو چاہنا (۱۳) مخلوق کا ازخود کسی چیز کا مطالبہ کرنا (۱۴) مخلوق کا ازخود کسی انجان زمین، علاقہ، علوم میں گھومنا، پھرنا، مشاہدہ کرنا، تجربہ کرنا.

قرآنی استعمالات: سخؔر اور سحؔر حقیقت اور نتیجے کے اعتبار سے یکساں لیکن مبلغ اور صورتِ حصول کے اعتبار سے بلکل مخالف ہیں۔ سخؔر اور سحؔر دونوں کا تعلق ”سنت اللہ“ سے ہے لیکن سخؔر سنت اللہ کا اجراء اور استعمال اور مُسخر لہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کا عطیہ واختیار ہے جب کہ سحؔر سنت اللہ کی خیانت، چوری اور غصب

ہےاور سحر بہ اس خیانت کردہ، چوری اور غصب کردہ شئے اور قوت کا خود مختارانہ، باغیانہ اور دشمنانہ استعمال ہے.

جیسا کہ عرض کیا جا چکا کہ سَحَر اور سِحر حقیقت اور نتیجے یعنی اثر کے اعتبار سے یکساں ہیں لیکن مبلغ اور صورتِ حصول کے اعتبار سے بلکل مخالف ہیں یعنی: (۱) سَحَر وسِحر دونوں سنت اللہ کا حصہ ہیں (۲) سَحَر کے تحت وہ امور آتے ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے مخلوق وانسان کے لئے مسخر لہ بنایا ہے یعنی اس کے اختیار میں دیا ہے، جب کہ سِحر وہ امور ہیں جن کو انسان نے ازخود اور بغیر اللہ تعالیٰ کے مسخر لہ بنائے ہوئے اور اس کی رضا کے بغیر بلکہ منع کرنے کے باوجود مسخر لہ بنالیا اور ان پر اختیار حاصل کرلیا ہے، اور ان دونوں کے مابین وہی فرق ہے جو Merehandise (قابلِ خرید وفروخت اشیاء) اور contraband (وہ اشیاء جن کا حصول، درآمد، برآمد، خرید وفروخت ممنوع ہے) کے مابین ہوتا ہے۔ ہر چند کے دونوں اپنی اصل میں ''مال'' (GOOD) ہیں.

یہی وجہ ہے کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ سِحر ''امر مموہ باطل لا حقیقه له، ولا ثبات لہ'' (یعنی سِحر ایک ایسا امر ہے جو محض دھوکہ اور باطل ہے اور اس کی نہ حقیقت ہے اور نہ اسے ثبات ہے) وہ غلط کہتے ہیں۔ ایسا کہنے والے ممکن ہے اس اعتبار سے درست کہتے ہیں کہ وہ اس سِحر کو جانتے ہوں جو ان کے ارگرد مشہور ہوگا۔

لیکن وہ اس سحر کو جاننے والے قطعاً نہیں ہو سکتے جس کا ذکر قرآن اور احادیثِ مبارکہ میں ہے۔ سحر کو بے حقیقت کہنا غلط ہے خواہ کہنے والے امام ابو بکر جصاص، ابو اسحاق اسفرائنی، علامہ ابن حزم یا ابو جعفر شافعی جیسے لوگ ہی کیوں نہ ہوں (محقق موصوف کے کلام سے بھی لگتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی طرف سحر کی حقیقت کے انکار کی نسبت غلط ہے)، (۳) (یعنی سحر و سَحَر کے ایک دوسرے کے مخالف ہونے کی تیسری بات یہ ہے کہ) سَحَر اور اس میں سنت کی پیروی دراصل سنتِ رسول اللہ ﷺ کی پیروی ہے جو سنت اللہ کی بالعین پیروی ہے۔ اور یہ عبدیت کا افضل ترین درجہ ہے۔ اس کے بالمقابل سحر اور اس سے استفادہ دراصل سنتِ رسول اللہ ﷺ اور سنتِ انبیاء کو کچل ڈالنا اور اس کے متوازی اپنی خود مختارانہ، باغیانہ اور دشمنانہ سنت جاری کرنا ہے، یہی سبب ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اس تعلق سے ایک اصولی بات بیان فرمائی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: **عن ابی هریرة ان رسول اللہ ﷺ قال اجتنبوا الموبقات: الشرک باللّٰہ والسحر** (بخاری: کتاب الطب) ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی: فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو۔ یعنی شرک باللہ اور سحر سے۔

شرک باللہ مطلقاً اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات میں شرک ہے۔ لیکن عموماً شرک باللہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں شرک کو کہتے ہیں۔ اس شرک کی دو وجوہ (شکلیں) ہیں

(۱) اللہ کے علاوہ کسی ذات کو اللہ کی ذات وصفات میں شریک سمجھنا اور ماننا (۲) خود اپنے آپ کو اللہ کی ذات وصفات میں شریک سمجھنا.

اور سحر دراصل اللہ تعالیٰ کی قدرت واختیار میں شرک ہے۔اور اس کی بھی دو وجوہ (شکلیں) ہیں: (۱) ساحر کو اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اختیار میں شریک سمجھنا یا ماننا (۲) ساحر کا اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کی قدرت واختیار میں شریک سمجھنا اور ماننا.

اس لئے غور کیا جائے تو سحر پہلے مرحلہ میں یا بادی النظر میں اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کے اختیار میں شرک ہے لیکن بالآخر وہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات میں شرک ہو جاتا ہے۔اسی لئے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہی دونوں ''الموبقات'' (ہلاک کرنے والی چیزیں) ہیں.

(قرآنِ کریم میں سحر کے استعمالات)

قرآنِ کریم میں سحر کا استعمال دو طریقے پر وارد ہوا ہے: (۱) پہلا استعمال قرآنِ کریم میں مطلق ہے۔قرآن کا ارشاد ہے: قَالَ اَلْقُوْا فَلَمَّا اَلْقَوْا سَحَرُوْا اَعْیُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْھَبُوْھُمْ وَجَاءُوْ بِسِحْرٍ عَظِیْمٍ (الاعراف ۱۱۶).

ترجمہ: کہا ڈالو۔پس جب انہوں نے ڈالا مرعوب کر دیا لوگوں کو آنکھوں کے سامنے اور ان کو دہشت زدہ کر دیا اور وہ لائے بڑا سحر.

یہاں سحر سے مراد اپنی طاقت، قدرت اور ناقابلِ یقین قوت کا استعمال کر کے (خواہ کسی بھی اعتبار سے ہو یعنی علمی، عملی، فکری، عقلی، نفسیاتی اور ذہنی طور پر) کسی کو مرعوب کر دینا ہے۔ یہ مظاہرہ آنکھوں کے سامنے بھی ہو سکتا ہے اور لوگ ایسے ہوتے ہوئے دیکھ بھی سکتے ہیں اور آنکھوں سے پَرے بھی جس کا صرف نتیجہ دیکھا جا سکتا ہے.

ایک جگہ قرآنِ کریم میں ہے: قُلْ مَنْ بِيَدِهٖ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَيْءٍ وَّهُوَ يُجِيْرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ سَيَقُوْلُوْنَ لِلّٰهِ قُلْ فَاَنّٰى تُسْحَرُوْنَ (المومنون۸۸-۸۹).

ترجمہ: تو کہہ! کس کے ہاتھ میں ہے ملکوت ہر چیز کی اور وہ بچا لیتا ہے اور اس سے کوئی نہیں بچا سکتا۔ بتاؤ اگر تم جانتے ہو؟ اب بتائیں گے اللہ کو (یعنی ہر چیز کی ملکوت اللہ کے ہاتھ میں ہے)۔ تو کہہ! پھر کہاں تم مرعوب ہو جاتے ہو (اور اسے یعنی غیر اللہ کو قدرت والا سمجھنے لگتے ہو).

دیکھئے اِن دونوں جگہ سحر کا مطلق (یعنی بدونِ صلہ) استعمال کیا گیا ہے اور اس کا مفہوم ہے غیر معمولی یا محیّر العقول قوت طاقت کا استعمال کر کے کسی کو مغلوب و مرعوب کر دینا اور اسے باور کرانا کہ اس کا استعمال کرنے والا کسی طاقت اور قوت کا مالک ہے.

(۲) (یعنی قرآنِ کریم میں سحر کا دوسرا استعمال) قرآنِ کریم میں سحر کا دوسرا

استعمال بصلۂ باآء ہے۔ جس سے صاف ظاہر ہے کہ اس سے کوئی چیز، طاقت اور قوت مراد ہے جس کا استعمال اس کیفیت کا مظاہرہ کرتا ہے یا وہ تاثیر پیدا کرتا ہے جس سے کسی کے صاحبِ قدرت ہونے اور صاحبِ اظہار ہونے کا اختیار ہو.

(قرآنِ کریم میں مذکور سحر)

قرآنِ مقدس میں جہاں جہاں سحر کا استعمال ہوا ہے اس میں دو پہلو نمایاں ہیں: (۱) منفی (۲) الزامی، منفی پہلو سے مراد یہ ہے کہ سحر قرآن میں جہاں جہاں استعمال کیا گیا ہے کہیں بھی اس کا اثباتی یا مثبت استعمال نہیں ملتا۔ بلکہ منفی استعمال ہی ملتا ہے گویا سحر کوئی ایسی چیز ہے جو قابلِ نفرت یا قابلِ مذمت ہے۔ الزامی پہلو سے مراد یہ ہے کہ اس کا استعمال جہاں جہاں ہوا ہے وہاں قائل اِسے اپنے مخالف پر الزام لگانے اور اسے قابلِ مذمت ٹھہرانے کے لئے استعمال کرتا ہے۔ یہاں مزید حیرت میں ڈالنے والی بات یہ ہے کہ ایسے استعمال میں حق (یعنی اللہ، رسول اور مؤمنین) کی جانب سے اس کا استعمال برائے نام یعنی زیادہ سے زیادہ تین مقامات پر ہے ورنہ بیس مقامات پر اس کا استعمال شر اور باطل حق کے خلاف کرتا ہے۔ یعنی ابلیس اور اس کے حلیف اہلِ حق کے خلاف یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ وہ سحر کا مظاہرہ کر رہے ہیں اور ساحر ہیں.

چنانچہ آنحضور ﷺ کو سورۂ یونس آیت نمبر (۲) اور سورۂ ص آیت نمبر (۴) میں علی الترتیب ساحر مبین اور ساحر کذاب کہا گیا، اور حضرت موسیٰ و ھارون علیھما السلام کو سورۂ الشعراء آیت نمبر (۳۴) اور سورۂ غافر آیت نمبر (۲۴) میں علی الترتیب ساحر علیم اور ساحر کذاب کہا گیا.

اس کے برخلاف ان انبیاء کرام علیہم السلام کے مقابلے میں لائے گئے لوگوں کو سورۂ الاعراف آیت نمبر (۱۱۲)، سورۂ یونس آیت نمبر (۷۹) اور سورۂ الشعراء آیت نمبر (۱۴۷) میں علی الترتیب ساحر علیم، ساحر علیم اور سحار علیم کہا گیا ہے.

آخر ماجرا کیا ہے؟ اگر سحر بُری یا واہمہ اور بے حقیقت چیز ہوتی تو حق اور اہلِ حق کو اس سحر اور ساحر کا الزام شر اور باطل پر لگانا چاہئے تھا۔ مفسرین کی ساری تشریح، فقۂ اسلامی کی ساری تعریف مناط، تنقیح مناط اور تحقیق مناط اور علومِ اسلامی میں درج ساری تفصیلات قرآن سے نہ صرف یہ کہ مطابقت نہیں رکھتیں بلکہ اس کے برخلاف ہیں۔ قرآن کا سارا بیان یہ ہے کہ.

حق باطل پر سحر کا الزام عائد نہیں کرتا اور اگر کرتا ہے تو صرف بیانیہ جبکہ باطل حق پر (یعنی انبیاء پر) سحر کرنے اور ساحر ہونے کا الزام عائد کرتا ہے۔ اور انہیں قابلِ سزا بلکہ قابلِ سزائے موت قرار دیتا ہے.

مفسرین کی تفسیریں، فقۂ اسلامی کی تحقیق مناط اور علومِ اسلامی میں درج

تفصیلات کا بیان یہ ہے کہ.

سحر ایک بے حقیقت اور جمہور کے نزدیک حقیقت اور ہر دو صورت میں باطل ہے اور سحر کرنا غلط اور ساحر قابلِ سزا ہے اور بعض صورتوں میں قابلِ سزائے موت.

(قرآن میں سحر کا استعمال)

قرآنِ مقدس میں سحر کا استعمال درج ذیل اعتبار سے ہوا ہے.

(۱)سحر (بشکلِ اسم)(۲)سحر (بشکلِ فعل)(۳)سحر مبین، سحر مفتری، سحر مستمر، سحر یؤثر، سحر عظیم (۴)ساحر علیم، ساحر مبین، ساحر کذاب (۵)سحار علیم.

ان استعمالات میں دو امور نہایت اہم ہیں جن پر غور کیا جانا چاہئے۔ پہلا امر: "سحر عظیم" کا استعمال اور دوسرا سحر مبین، سحر مفتری، سحر مستمر اور سحر یؤثر کا استعمال ہے.

پہلا امر: جہاں تک پہلے امر کا ذکر ہے اس میں عظیم صفت کا ہونا عام ہے۔ یعنی یہ سحر کی کوئی مخصوص قسم نہیں ہے بلکہ ہر قسم کا سحر جو غیر معمولی ہو اس کو "سحر عظیم" کہا جاسکتا ہے۔ قرآن نے اسی اعتبار سے اس کا استعمال کیا ہے۔ یعنی جو کچھ اہلِ فراعنہ نے کیا وہ غیر معمولی سحر کا مظاہرہ تھا.

دوسرا امر: دوسرے امر میں اصل ''سحر مبین'' ہے۔ جہاں تک سحر مفتری، سحر مستمر، اور سحر یؤثر کا تعلق ہے قرآن کا استعمال بتاتا ہے کہ یہ وہ جھوٹے الزامات تھے جو باطل نے انبیاءِ کرام اور ان کے ہاتھوں ظہور میں آنے والے معجزات کی بزعمِ خویش حقیقت اجاگر کرتے ہوئے اور لوگوں کو فی الواقع ان معجزات کی حقیقت، انبیاء کی عظمت اور ان کی دعوت کو بے حقیقت اور قابلِ رد قرار دینے کے لئے لگائے تھے۔ تاہم دیکھا جانا چاہئے کہ اس الزامی اور غلط اور بے حقیقت بہتان کی معنویت کیا تھی؟.

(۱) سحر مفتری: قرآن کا ارشاد ہے: فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسٰى بِاٰيٰتِنَا بَيِّنٰتٍ قَالُوْا مَاهٰذَآ اِلَّاسِحْرٌ مُفْتَرًى وَّمَا سَمِعْنَا بِهٰذَا فِيْٓ اٰبَآئِنَا الْاَوَّلِيْنَ. (القصص: ٣٦)

ترجمہ: پھر جب پہنچا ان کے پاس موسی ہماری آیاتِ بینات لے کر تو وہ بولے: یہ کچھ نہیں ہے مگر ''سحر مفتری'' اور ہم نے (کبھی) سنا نہیں یہ اپنے اگلے باپ داداؤں میں۔

غور کیا جائے تو کئی باتیں نظر آتی ہیں (۱) ان لوگوں نے حضرت موسیٰؑ کے جس امر پر ''سحر مفتری'' کا الزام عائد کیا وہ قرآن کے مطابق '' آیتِ بینہ'' تھا یعنی وہ معجزے جو حضرت موسیٰؑ نے دکھائے۔ تھوڑی دیر کے لئے فرض کیجئے کہ حضرت موسیٰؑ

نے یــــد کے استعمال سے سارے ملکِ فرعون میں قحط لا دیا، یا پانی کو خون بنا دیا، یا ٹڈیاں لا دیں یا وباء پھیلا دی۔ اس پر فرعون نے کہا کہ یہ ''سـحـر مفتری'' ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا کہنا حضرت موسیٰؑ کے اثر کو قوم میں زائل کرنے اور ان کے ذریعہ حق کی قوت کے مظاہرے کو بے حقیقت بتانے کے لئے ہی ہوا ہوگا۔ تو یہ آیاتِ بینات بھلا بے حقیقت اور رب واہمہ کیسے ہوسکتی ہیں؟ ہاں فرعون کا ایسا کہنا درست ہے کہ ایسا ہوتے تو ہم نے کبھی نہیں سنا تھا؟ واضح ہو کہ یہاں پر یہ استعمال منفی طور پر اور الزاماً ہے۔ یعنی اگر مثبت اور بیانیہ حقیقت جاننی ہو تو سحر کا مفہوم یہ ہوگا کہ انسان کے ذریعہ ایسی قوت حاصل کر لینا جسے اللہ نے انسان کے لئے مسخر نہیں کیا تھا۔ مثلاً یہ کہ فرانس میں بیٹھ کر ایک ڈاکٹر کا ''لاس انجلس'' (امریکہ) میں ایک شخص کا روبوٹ کے ذریعہ دل کا کھلا آپریشن (OPEN HEART SURGERY) کرنا۔ یا ایک شخص (موجودہ اصطلاح میں بزرگ) کا دہلی میں بیٹھ کر آنکھیں موند کر یا کسی جن مؤکل کے ذریعہ یہ بتانا کہ زید کا بیٹا جو گھر سے بھاگ گیا ہے وہ اس وقت لکھنؤ میں ہے۔ یہ دونوں امور الگ الگ ذرائع یعنی اُس علم اور ہنر کے استعمال سے انجام دئے گئے ہیں جنہیں اللہ نے انسان کو ''سـخـر لـه'' کے تحت نہیں دیا تھا۔ فرعون کا ایسا کہنا ہر چیز کہ منفی طور پر اور الزاماً تھا لیکن صد فی صد درست تھا کہ ایسا ہوتے یعنی کسی شخص کا یــد کا استعمال کر کے پانی کو خون کر دینا، سارے ملک میں بیماریاں پیدا کر دینا۔ تو ہم نے نہ کبھی دیکھا

تھااور نہ کبھی سنا تھا۔کوئی انسان ایسا کرے ممکن نہیں۔اب ایک شخص جو(الف) یہ مانتا ہو کہ یہ قوت کسی عام انسان کے بس سے باہر ہے۔اس لئے کہ یہ اُن قوتوں میں سے نہیں جو ''مسخر لہ'' کے دائرے میں داخل ہیں (ب)اور جو یہ ماننا نہیں چاہتا ہو کہ اس شخص کواسی ذات اور ہستی نے یہ مافوق الانسانی قوت عطاء کی ہے جس نے سارے جہان کے انسانوں کو ''مسخر لہ'' کے تحت طاقت دی ہے۔تو پھراب صرف تیسرا راستہ ہی بچ رہتا ہے یعنی یہ کہ ضرور اس شخص نے اس مافوق الانسانی قوت کو سحؔر اور تسحیؔر کیا ہے۔لیکن اس مقام پر وہ یہ بھی نہیں چاہتا تھا کہ لوگ اسی سحؔر ہی سے سہی مرعوب ہو جائیں۔لہذا اس نے اس تاثر کو بھی دور کرنے کے لئے ایک اور الزام لگایا کہ یہ سحؔر ''مفتری'' ہے یعنی ایسا محیر العقول کارنامہ جس میں دھوکہ اور نمائش ہے۔یہاں فرعون کے اصلاً مخاطب موسیٰؑ نہیں بلکہ خود اس کے ملاء ہیں.

(۲)سحر مستمر: قرآن کا ارشاد ہے:

اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ وَاِنْ يَّرَوْا آيَةً يُّعْرِضُوْا وَيَقُوْلُوْا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ(القمر: ۱-۲)

ترجمہ: پاس آ لگی قیامت اور پھٹ گیا چاند،اور اگر وہ دیکھیں کوئی نشانی تو ٹال جائیں اور کہیں کہ یہ ''سحر مستمر'' ہے.

یہاں بھی وہی بات صادق آتی ہے اور وہی صورتِ حال منطبق ہوتی ہے۔

آنحضور ﷺ کے ذریعہ ظاہر کی گئیں ''آیاتِ بینات، معجزات'' واہمہ، بے حقیقت اور خیالی باتیں نہیں تھیں بلکہ اٹل حقیقت تھیں اور لوگوں نے اُنہیں اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا جس پر اہلِ مکہ یعنی علمائے یہود، دیگر یہود اور مشرکینِ مکہ نے الزام عائد کیا کہ: یہ ''سحرِ مستمر'' ہے اس الزام سے کیا مراد ہے؟.

اس الزام سے وہ معنی قطعاً مراد نہیں جو عام تراجم میں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً یہ جادو ہے پہلے سے چلا آتا (ترجمہ شیخ الہند) بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ (الف) بلاشبہ یہ ایک ایسا کارنامہ ہے جسے سب کی آنکھوں نے بہ اطمینان دیکھا ہے لیکن ایسا کارنامہ کسی انسان کے بس سے باہر ہے (ب) اور وہ یہ ماننا نہیں چاہتے کہ یہ اللہ کے رسول بنا کر بھیجے گئے ہیں اور اللہ جس نے کائنات کو انسان کے لئے مسخّر بنایا ہے اُسی نے یہ قوت اپنے رسول کو دی ہے۔ (ج) ظاہر ہے اس صورت میں یہی کہا جائے گا کہ اس شخص نے کسی ذریعہ سے یہ سحر کیا ہے یعنی ایسی حیرتناک قوت حاصل کر لی ہے۔ چونکہ یہ غیر معمولی کارنامہ نظر آنے والا اور بتکلف بنایا ہوا لگتا ہے اس لئے اسے مستمر کہا گیا جو فی الواقع رآء سے مشتق ہے. (اور رآء کا مفہوم ہے نظر آنا، دیکھنا وغیرہ)

(۳) سحر یؤثر: قرآن کا ارشاد ہے.

اِنَّهٗ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ نَظَرَ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ثُمَّ اَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ فَقَالَ اِنْ هٰذَا اِلَّا سِحْرٌ يُّؤْثَرُ اِنْ هٰذَا اِلَّا قَوْلُ

الْبَشَرِ(المدثر:۱۸تا۲۵).

ترجمہ: اس نے سوچا پھر ٹھیرالیا سو مارا جائے کیسا ٹھیرایا۔ ہاں مارا جائے کیسا ٹھیرایا پھر نظر ڈالی، پھر تیوری چڑہائی اور منہ تھتھایا۔ پھر پیٹھ پھیری اور غور کیا پھر بولا یہ کچھ نہیں مگر "سحر یؤثر"۔ یہ کچھ نہیں مگر قولِ آدمی.

یہاں بھی وہی بات صادق آتی ہے اور وہی صورتحال منطبق ہوتی ہے۔ یہاں جو کارنامہ ہے اس کا حسّی اعضاء کے ساتھ ساتھ عقل یعنی مدرکہ پر بھی یکساں اثر پایا جاتا ہے۔ اس لئے اسے بھی سحؔر کہا گیا۔ یہ غیر معمولی اور مؤثر قوت کا اظہار ہے جو صرف محسوس صیغہ سے نہیں بلکہ ایسے صیغوں سے بھی ہوسکتا ہے جو غیر مرئی اور غیر محسوس ہیں اور صرف عقلی طور پر سمجھے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ اسی تعلق سے آنحضورﷺ نے فرمایا ہے: "ان من البیان لسحرا" (بے شک بیان کے اندر سحؔر ہے یا بیان ایک قسم کا سحؔر ہے).

(۴) "سحر مبین" جیسا کہ عرض کیا گیا کہ اصل "سحر مبین" ہے۔ چنانچہ یہی وہ سحؔر ہے جسے قرآن بیان کرتا ہے۔ "سحر مبین" سے کیا مراد ہے؟.

یہ وہ ترکیب ہے جس کا استعمال قرآن کی نو سورتوں میں ہوا ہے یعنی (۱) المائدۃ آیت ۱۱۰ (۲) الانعام آیت ۷ (۳) یونس آیت ۷۶ (٤) ھود آیت ۷ (۵) نحل آیت ۱۳ (٦) سبا آیت ٤۲ (۷) صافات آیت ۱۵

(۸)الاحقاف آیت ۷ (۹)الصف آیت ۶ ۔میں.

مبین کا کیا مفہوم ہے؟مبیّن ،عربی مبین کے نہایت بلیغ الفاظ میں سے ایک لفظ ہے۔ بدقسمتی سے یہ اُن الفاظ میں سے ایک ہے جن کی جمہور مفسرینِ کرام نے عربی مبین سے ناواقفیت کے سبب خوب خوب تواضع کی ہے.

عربی مبین میں مبیّن کے درج ذیل معانی ہیں.

(۱)ممیّز، امتیاز کردہ، امتیاز شدہ (۲)الگ الگ کردہ (۳)ایسی بات جو واضح ،ممتاز ،جُدا جُدا ہو (۴) سمجھنا، سمجھ میں آنا، جس کی معنویت قابلِ فہم ہو (۵) نظر آنا (۶) وہ چیز جو قویٰ محسوسہ یعنی باصرہ، شامہ، لامسہ، ذائقہ، سامعہ اور قوتِ مدرکہ میں سے ایک یا کئی یا سبھوں سے سمجھی جائے۔ یا سمجھائی یا واضح کی گئی ہو یا جانی یا بتائی اور علم میں لائی گئی ہو (۷) مشاہدہ کی گئی، متعین کی گئی، دھیان دی گئی، ممتاز کی گئی، سوچی اور سمجھی گئی چیز یا بات۔اس طرح ’’سحر مبین‘‘ کا مفہوم یوں متعین کیا جاسکتا ہے.

’’ایسا تخلیقی کارنامہ جو فوق العادۃ ہو یا خرقِ عادۃ میں سے کسی صورت سے معرضِ وجود میں آئے یا لایا جائے اور جو قوای محسوسہ و مدرکہ کے اعتبار سے واضح ہونے والا اور سمجھا جانے والا ہو‘‘ (واللہ أعلم بالصواب) ۔(مَیں نے اِن محقق صاحب کی تحقیق کو آپ کے سامنے اس لئے رکھا ہے کہ آپ ان کی تحقیق اور ان کے بارے میں غور کریں اور خاص طور پر انھوں نے جو مفسّرینِ کرام پر معترضانہ انداز اختیار کیا ہے

اس کے بارے میں غور وفکر کر کے کوئی صحیح نتیجہ نکالیں، اوراس کے بعد اُس سے جو کچھ حاصل ہو مجھے بھی اس سے مطلع فرما کر ممنون ماجور ہوں)جزاک اللہ.

(ایک ملاقات)

آج ۲۷ فروری ۲۰۰۴ء کو حضرت مولانا عبدالسلام صاحب شیخ الحدیث جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی سے ملاقات ہوئی، ان کے گھر پر مجلس میں بہت سے حضرات بیٹھے ہوئے تھے، دورانِ گفتگو میں نے حضرتِ والا سے سحؔر سے متعلق سوال کیا، تو حضرت نے فرمایا اس مسئلہ میں علماء میں پہلے ہی سے اختلاف رہا ہے لیکن اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ قرآن وحدیث میں اس کا ثبوت ہے، ہاں قلبِ ماہیت اور قلبِ حقیقت کے سلسلہ میں کچھ لوگوں نے گفتگو کی ہے مگر زیادہ تر حضرات بلکہ یوں کہو کہ جمہور حضرات قلبِ حقیقت و ماہیت کے قائل ہیں، اور پھر حضرت والا نے حضرت کعبِ احبار کی وہ روایت سنائی جس میں یہ ہے کہ انہوں نے بیان کیا ’’کہ اگر وہ کلمات نہ ہوتے جن کو میں پڑھتا ہوں تو یہ یہودی مجھے گدھا بنا دیتے‘‘ اس کے بعد حضرت شیخ الحدیث صاحب نے دو واقعے سنائے (۱) ایک یہ واقعہ سنایا کہ جب ہم پڑھتے تھے تو ہمارے ایک استاذ تھے بنگال کے رہنے والے وہ بار بار کہا کرتے تھے کہ کیا مکھی بنا دوں.(۲) دوسرا واقعہ یہ سنایا کہ ایک آسامی شخص نے اپنے داؔدا کا واقعہ سنایا کہ وہ علمِ

سحر کے ماہر تھے انہوں نے ایک مرتبہ اپنے ساتھیوں سے کہا کہ میں تمہارے سامنے اپنے علمِ سحر کے ذریعہ شیر بن کر دکھا سکتا ہوں، ساتھیوں نے کہا کہ ٹھیک ہے دکھایئے، تو انہوں نے کہا کہ میں ایک گھڑے میں پانی پڑھکر رکھتا ہوں، اور جب میں شیر بن جاؤں تو تم اُس پانی کو میرے اوپر چھڑکنا تاکہ میں واپس انسان بن جاؤں، ساتھیوں نے کہا ٹھیک ہے، وہ صاحب اپنے علمِ سحر کے ذریعہ شیر بن گئے، ان کو شیر کی حالت میں دیکھ کر اور شیر کی دہاڑ سن کر تمام ساتھی ادھر اُدھر بھاگے تو وہ پانی کا گھڑا ٹوٹ گیا اور ان کا پڑھ کر رکھا ہوا پانی بکھر گیا، وہ اِسی شیر ہونے کی حالت میں ادھر اُدھر گھوم رہے تھے کہ اچانک ان کی بیوی نے دیکھا تو دوڑ کر آئی اور وہ زمین پر بکھرا ہوا پانی اکھٹا کر کے اُن پر ڈالنے لگی اور وہ شیر سے انسان بننے شروع ہو گئے، لیکن انسان بنتے بنتے بانی بلکل ختم ہو گیا اور ان کی دُم پونچھ باقی رہ گئی، لوگوں کا بیان ہے کہ جب ان کا انتقال ہوا تو اس وقت بھی ان کے جسم پر وہ پونچھ، دُم موجود تھی. (واللہ أعلم بالصواب)

(خلاصۂ کلام)

خلاصۂ کلام یہ کہ میں تو اپنے ناقص مطالعہ اور حتی الوسیع تحقیق ومعلومات کے بعد اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ اس علم یعنی علمِ سحر کا وجود تو ہے مگر اس کے عالم صرف یہودی ہیں اور انہوں نے اس کو اپنا خاص علم اور اپنی میراثِ خاص بنا کر رکھا ہے، ہاں

مسلمانوں میں سحر، جادو کی کاٹ، اتار اور اس کے علاج کا علم رکھنے والے رہے ہیں اور اب بھی ہوں گے (واللہ أعلم بالصواب) لیکن مجھے کوئی ایسا شخص نہ مل سکا جو عملاً یہ بتا سکے کہ میں جادو کا اتار و علاج جانتا ہوں، اور جو ملے بھی تو ان کی باتوں پر مجھے بھروسہ نہ ہو سکا، اس لئے آپ سے درخواست ہے کہ اگر آپ کو ایسا کوئی عالمِ سحر مل جائے تو مجھے بھی مطلع کریں، نیز اگر ساحر یعنی مکمل علمِ سحر کو جاننے والا یعنی سحر کرنے والا اور سحر کا علاج کرنے والا بھی کوئی شخص ملے تو مہربانی فرما کر مجھے بھی مطلع فرمائیں تاکہ ملاقات کر کے اس مسئلہ کے بارے میں مزید تحقیق کر لی جائے اور اپنی معلومات میں بھی اضافہ کر لیا جائے. (جزاک اللہ)

(بقیہ تشریح حدیث نمبر ۵۲)

(وقتل النفس التی حرم اللہ الا بالحق) اور ناحق کسی ایسی جان کو مار ڈالنا جس کا مار ڈالنا اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے، (یعنی موبقات، ہلاک کرنے والی باتوں میں سے تیسری بات قتلِ ناحق ہے)، اور اس عبارت میں جو لفظِ قتل ہے اس کو مرفوع پڑھیں گے اور اس کی وجوہِ رفع وہی ہیں جو "الشرکَ باللہ" میں ذکر کی گئی ہیں، (اور اس کی مزید تفصیل وشرح دیکھنے کے لئے حدیث ۴۹ اور ۵۰ کی تشریح کا مطالعہ کریں).

(وأکل الربا) اور سود کا کھانا، یعنی موبقات کی چوتھی قسم یا یہ کہلو کہ ہلاک کرنے والے گناہوں میں سے چوتھا گناہ سودخوری ہے، اس میں یعنی أکل الربا میں جو پہلا جزء یعنی أکـل مضاف ہے اس کو مرفوع پڑھیں گے اور وجوہِ رفع وہی ہیں جو الشرک باللہ میں بیان کی جا چکیں اور یہ یعنی أَکْل بابِ نصر کا مصدر ہے اور أَکَلَ از نصر أَکْلاً کے معنی آتے ہیں کھانا واضح رہے کہ أکْـل میں کاف کا سکون بہت اہم ہے کیونکہ سکون کے علاوہ دوسری حرکت کی شکل میں دوسرے معنی ہوتے ہیں، اور اس کا جزئے ثانی یعنی الرّبا مجرور پڑھا جائے گا کیونکہ مضاف الیہ ہے اور الرّبا پر جو جرّ ہے یہ تقدیری ہے کیونکہ یہ اسمِ مقصور ہے (اس لئے کہ اس کے آخر میں الف مقصورہ ہے) اور اسمِ مقصور کا رفع و نصب اور جر تقدیری ہی ہوتا ہے، اور الـرّبـا کے معنی ہیں زیادتی، سود اور بیاج.

(ایک وضاحت)

بخاری شریف میں یہ حدیث شریف یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۲) دو جگہ ہے (یعنی حدیث نمبر ۲۷۶۶ اور ۶۸۵۷ پر) اور دونوں جگہ پر یہ یعنی وأکـل الـربا پہلے ہے اور وأکـل مال الیتیم بعد میں ہے یعنی جس طرح مشکاۃ شریف میں ہے لیکن مسلم شریف میں یہ یعنی وأکل الربا بعد میں ہے اور وأکل مال الیتیم

اس سے پہلے ہے، اب ذہن میں وہی بات آسکتی ہے کہ پھر صاحبِ مشکاۃ نے اس حدیث کو متفق علیہ کیوں کہا ہے اس لئے کہ ایسے موقعہ پر یعنی جہاں روایت کا مضمون تو متفق علیہ ہو لیکن الفاظ صحیحین میں سے کسی ایک کے ہوں مثلاً مسلم شریف کے ہوں تو صاحبِ مشکاۃ کہتے ہیں واللفظ لمسلم، لہذا اس انداز اور اصول کے مطابق یہاں پر صاحبِ مشکاۃ کو واللفظ للبخاریّ کہنا چاہئے تھا مگر کیوں نہیں کہا؟ تو اس کی توجیہ میرے ذہن میں تو یہ آرہی ہے کہ غور سے دیکھئے کہ اس حدیث کا مضمون بھی متفق علیہ ہے اور الفاظ بھی متفق علیہ ہیں بس ذراسی تقدیم وتاخیر ہے اس لئے صاحبِ مشکاۃ شریف نے مطلقاً اس حدیث شریف کو متفق علیہ کہا ہے، اس کے علاوہ اگر آپ کے ذہن میں کوئی اور توجیہ ہو تو مجھے بھی مطلع فرما کو ممنون ہوں. (محمد یامین قاسمی فون نمبر ۲۴۱۶۵۵۹-۰۵۹۱)

(الرّبا سود کی تفصیلی تحقیق)

صاحبِ لغات القرآن نے الربٰوا کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں بیاج، سود۔ اور امام راغب اصفہانیؒ لکھتے ہیں: کہ لغۃً رأس المال (اصل سرمایہ) پر جو زیادتی ہو وہ ربٰوا ہے، لیکن شرعاً وہ اس زیادتی کے ساتھ مخصوص ہے جو ایک خاص ہی طریقہ پر اور دوسری طرح نہ ہو.

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں: الربا مقصور ہے اور اس میں مد بھی بیان کیا گیا ہے جو شاذ ہے، اور یہ رَبَا-یَرْبُوْ سے ہے اور الف کے ساتھ لکھا جاتا ہے لیکن قرآن کے رسم الخط میں واؤ کے ساتھ ہے (الربٰوا) یعنی باء کے بعد واؤ اور واؤ کے بعد الف سے مرقوم ہے، (مگر ایک جگہ قرآنِ کریم میں بھی باء کے بعد الف کے ساتھ لکھا ہوا ہے یعنی سورۃ الروم کی آیت نمبر ۳۹ میں، اور قاضی بیضاویؒ نے اس کی وجہ بتاتے ہوئے لکھا ہے ''چونکہ ایک لغت پر اس میں تفخیم ہے (یعنی اصلا اور قیاساً ربا کو یاء کے ساتھ لکھا ہونا چاہئے تھا کیونکہ اس کے اول حرف پر کسرہ ہے مگر تفخیماً اس کے باء کو فتح دے دیا گیا) اس لئے اس کو صلٰوۃ کی طرح واؤ سے لکھا گیا اور پھر واؤ کے بعد الف کو بڑھا دیا گیا کیونکہ واؤ جمع سے مشابہ ہے)، اور ربا کی اصل زیادت و بڑھوتری ہے خواہ یہ بڑھوتری و زیادتی نفسِ شئے میں ہو جیسے ارشادِ الٰہی ہے ''اِهْتَزَّتْ وَرَبَتْ'' (وہ لہلہائی اور بڑھی) یا مقابلہ میں ہو جیسے ایک درہم کے بدلہ میں دو درہم، اب بعض کا قول تو یہ ہے کہ رِبا کے یہ دونوں معنی حقیقی ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ پہلے معنی (یعنی نفسِ شئے میں زیادتی اور بڑھوتری) تو حقیقی ہیں اور دوسرے معنی (یعنی مقابلہ میں زیادتی و بڑھوتری) مجازی ہیں۔ ابن سریج کہتے ہیں کہ یہ یعنی ربا دوسرے معنی میں حقیقتِ شرعیہ ہے نیز ربا کا اطلاق ہر بیعِ حرام پر بھی ہوتا ہے۔

حضرت الاستاذ فقیہ النفس علامہ محمود حسن خاں صاحب ٹونکی صاحبِ معجم

المصنفین فرماتے ہیں: باجماعِ امّت ربٰوا کی دو قسمیں ہیں (۱) حسّی اور اِسی حسّی ربا کو کتاب اللہ نے "لَا تَأْكُلُوا الرِّبٰوا اَضْعَافًا مُضَاعَفَةً" میں بیان فرمایا ہے، اور حدیثِ صحیح "الفضل رِباً" میں بھی اِسی حسّی رِبا کو بیان کیا گیا ہے، اور مسلم شریف کی حدیث "عَنْ فَضالة فلا یاخذن اِلّا مثلاً بمثَلٍ" اور طبرانی کی حدیث "عن ابن عمر لا تاخذوا الدینار بالدینارین ولا الدرهم بالدرهمین" بھی ربا کے سلسلہ میں کتاب اللہ کی تفسیر ہیں اور کتاب اللہ کے لفظ اَضْعَافاً کی تفسیر کے تحت داخل ہیں، اسی طرح بخاری شریف کی حدیث "الذهب بالذهب مثلاً بمثَلٍ والورق بالورق مثلا بمثلٍ" اسی حسّی ربا کی مفسر اور مبین ہے (یعنی فضل وزیادتی ربا ہے).

(۲) اور ربٰوا کی دوسری قسم ہے ربٰوا حکمی کہ حسًّا عوضین میں کوئی تفاضل نہیں ہوتا دونوں بلکل برابر سرابر ہوتے ہیں لیکن شارعؑ نے سداً لباب الربا صورتِ تماثل کو بھی حسّی ربا کے حکم میں قرار دیا ہے جبکہ معاوضہ یداًبیدٍ (نقداً) نہ ہو کیونکہ ربٰوا کا مادہ تاخیر و تاجیل ہے اور بغیر تاخیر کے فضل غیر متعامل ہے، اور اِسی معنی پر محمول ہے مسلم شریف کی حدیث لا رِبا فیما کان یداً بیدٍ، اور فضلِ حسّی کا دروازہ اِسی ربٰوا حکمی سے کھلتا ہے کیونکہ تجارتِ حاضرہ میں فضلِ حسّی عادۃً ناممکن ہے، اور اسی حکمی ربٰوا کا بیان ہے شارعؑ کی حدیث نهی النبيّ ﷺ عن بیع دینارٍ الخ اور حدیث الذَهب بالورق رباً لا هاء ولا هاء الخ میں، (صاحبِ لغات القرآن نے رہنمائی کی ہے

کہ حضرت الاستاذ مدظلہم نے ربــا کے موضوع پر ایک مستقل رسالہ تصنیف فرمایا ہے جس میں ربــا کی حقیقتِ شرعیہ پر نہایت مجتہدانہ اور سیر حاصل بحث ہے، اس عہدِ ضلالت میں جبکہ ربـا کی حقیقتِ شرعیہ کے سمجھنے میں عوام تو عوام خواص کو بھی غلط فہمیاں پیدا ہو رہی ہیں، اس رسالہ کا بغور مطالعہ ان تمام غلط فہمیوں کے ازالہ کا ضامن ہے، یہ رسالہ ۱۳۴ صفحات پر مشتمل ہے اور ۱۳۴۸ھ میں حیدر آباد دکن سے شائع ہوا ہے).

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "حجة الله البالغة" میں لکھا ہے کہ "ربا وہ قرض ہے جو اس شرط پر ہو کہ قرضدار قرض خواہ کو جتنا لیا ہے اُس سے زیادہ یا اُس سے اچھا واپس ادا کرے گا".

اور پھر چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں: ربـا کی دو صورتیں ہیں (۱) حقیقی اور محمول بر حقیقی (۲) ربا الفضل (یعنی تجارت میں بڑھتی لینا)، ربا کی پہلی قسم یعنی ربا حقیقی تو دُیــون میں ہوتا ہے اور ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس میں معاملات جس غرض کے لئے وضع کیے ہیں وہ غرض اُلٹ جاتی ہے، لوگ زمانۂ جاہلیت میں اس کے اندر بہت منہمک تھے، اس کے باعث وسیع جنگیں پیش آئی ہیں اور یہ تھوڑا سا بھی بہت کی دعوت دیتا ہے پس اس کا دروازہ سرے سے مسدود کرنا واجب ہے چنانچہ قرآنِ کریم میں اس کے بارے میں جو اُترنا تھا اُتر چکا.

ربــا کی جو دوسری قسم ہے یعنی ربــا الــفـضـل اس کی اصل و بنیاد اور تفسیر

ووضاحت یہ حدیث شریف ہے ”الذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء یدا بید فاِذا اختلف الأصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدا بید“ (یعنی بیچو سونے کو سونے سے، چاندی کو چاندی سے، گیہوں کو گیہوں سے، جَو کو جَو سے، کھجور کو کھجور سے اور نمک کو نمک سے جتنا ایک، اُتنا دوسرا، برابر سرابر ہاتھوں ہاتھ، اور جب جنسیں مختلف ہوں تو جس طرح چاہو بیچو بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو).

رِبا کی یہ دوسری قسم یعنی ”ربا الفضل“ ربا حقیقی سے مشابہت کی بناء پر تغلیظاً رِبا سے موسوم ہے جس طرح کہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے منجّم کو کاہن فرمایا ہے، اور اِسی سے ”لا ربا اِلّا فی النسیئۃ (ربا نہیں مگر نسیئہ یعنی دَین میں) کے معنی سمجھے جاسکتے ہیں (یعنی اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی اور اصلی رِبا جس کو عام طور پر ربا سمجھا جاتا تھا وہ ادھار پر نفع لینے کا کام ہے۔ اس کے سوا جتنی اقسام ہیں وہ اس کے ساتھ ملحق کی گئی ہیں۔ اور وہ سب حکماً رِبا ہے یعنی تغلیظاً ان کو بھی رِبا سے موسوم کیا گیا ہے) پھر شریعت میں رِبا کا استعمال اس (دوسرے والے) معنی میں بہت کثرت سے ہوا یہاں تک کہ وہ اس (دوسرے والے) معنی میں بھی حقیقتِ شرعیہ بن گیا.

(ایامِ جاہلیت میں رِبا کا دستور و معمول)

ایامِ جاہلیت میں رِبا کا جس طرح معمول تھا اُس کے متعلق امام مالکؒ مشہور

تابعی زید بن اسلم سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے بیان کیا: کہ جاہلیت میں ربٰا یہ تھا کہ ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ ایک مدتِ متعینہ کے لئے حق (واجب الاداء) ہوتا پس جب مدت پوری ہوچکتی تو وہ (صاحبِ حق) کہتا کہ تو ادا کرتا ہے یا زیادہ کرتا ہے، اَب اگر وہ ادا کر دیتا تو (یہ) اس کو لے لیتا ورنہ اپنا حق زیادہ کر دیتا اور مہلت میں تاخیر کر دیتا.

امام طبریؒ نے بھی عطاءؒ اور مجاہدؒ سے اِس کے قریب قریب روایت کیا ہے، نیز قتادہؒ سے نقل کیا ہے کہ جاہلیت میں رِبا کا یہ دستور تھا کہ ایک شخص مدتِ معینہ پر سَودا بیچتا، جب مدت پوری ہو جاتی اور خریدار کے پاس ادا کرنے کے لئے نہ ہوتا تو یہ رقم زیادہ کر دیتا اور مدت کو بڑھا دیتا. (لغات القرآن جلدِ سوم میں لفظِ ربٰا کی تحقیق).

(رِبٰا سے متعلق غازیؔ صاحب کی پیش کردہ تحقیق)

مولانا نسیم احمد غازی صاحب نے مرآۃ الانوار میں حدیث نمبر (۴۰۵) کی شرح کے دوران لکھا ہے کہ: ابن العربیؒ نے احکام القرآن میں فرمایا ہے: الربا فی اللغة الرباوَةُ والمراد به فی الآیة کل زیادةٍ لا یقابلها عوض یعنی ربٰا کے معنی اصل لغت میں زیادتی کے ہیں، اور آیت میں اس سے مراد وہ زیادتی ہے جس کے مقابلہ میں کوئی مال نہ ہو۔ امام جصاصؒ نے احکام القرآن میں ربٰا کے یہ معنی

بیان کئے ہیں کہ: هو القرض المشروط فيه الأجل وزيادة مال على المستقرض یعنی ربٰا وہ قرض ہے جس میں کسی مدت کے لئے اس شرط پر قرض دیا جائے کہ قرضدار اس کو اصل مال پر کچھ زاید رقم ادا کرے گا۔ اور ایک حدیث شریف میں ہے كل قرضٍ جرَّ نفعا فهو رِبَاءٌ (یعنی ہر وہ قرض جو کچھ نفع کھینچ لے وہ ربٰا ہے).

حاصل یہ ہے کہ ادھار دیکر اُس پر نفع لینے کا نام ربا (اور سود) ہے جو زمانۂ جاہلیت میں عرب میں معروف و مروج تھا۔ جس کو قرآنِ پاک نے حرام قرار دیا۔ اور صحابۂ کرام نے حرمتِ ربا کا حکم نازل ہوتے ہی ربٰا کا کاروبار چھوڑ دیا۔ نبیِ کریم ﷺ نے ربٰا کے مفہوم میں بیع وشراء کی ایسی چند صورتوں کو مزید شامل فرمادیا جن کو اہلِ عرب ربٰا نہ سمجھتے تھے۔ مثلاً چھ چیزوں کی بیع وشراء میں یہ حکم دیا کہ اگر ان کا تبادلہ کیا جائے تو برابر سَرابر اور دست بدست ہونا چاہئے۔ اس میں کمی بیشی یا ادھار بھی ربٰا شمار ہوگا۔ اور وہ چھ چیزیں یہ ہیں (۱) سونا (۲) چاند (۳) گیہوں (۴) جَو (۵) کھجور (۶) اور انگور.

بہرحال ربٰا کو اس حدیث شریف میں اور دوسری احادیث میں ہلاکت خیز گناہِ کبیرہ قرار دیا گیا ہے۔ آیات و احادیث میں اس پر سخت ترین وعیدیں وارد ہوئی ہیں۔ اللہ تعالیٰ تمام مسلمانوں کی اس ہلاکت خیز گناہِ کبیرہ سے اور دوسرے تمام گناہوں سے بھی حفاظت فرمائے۔ ''آمین'' (اور مسئلۂ ربا کے سلسلہ میں حضرت مفتی محمد شفیع

صاحب کا رسالہ ’’سود‘‘ قابلِ دید ہے).

(وَأكـل مـال اليتيم) اور پانچواں ہلاکت خیز گناہِ کبیرہ یتیم کا مال ناحق کھانا ہے، اس میں جو لفظِ أکلَ ہے اس کو مرفوع پڑھیں گے کیونکہ یہ یا تو خبر ہے الخَامِس مبتدا محذوف کی یا مبتدا ہے اور خبرِ مقدم منھا محذوف ہے، یا سید ھا سید ھا یوں کہلو کہ اس کا عطف ہے مرفوع پر اور جس کا عطف مرفوع پر ہوتا ہے وہ بھی مرفوع ہی ہوتا ہے، اور لفظِ أکلَ کی مزید تفصیل ابھی ابھی پچھلے جملہ میں گذری ہے اور اس کے بعد جو لفظِ مـالَ ہے یہ مجرور ہے کیونکہ مضاف الیہ ہے اپنے ماقبل أکلَ کے لحاظ سے، اور اس پر الف لام اور تنوین اس وجہ سے نہیں ہے کہ یہ یعنی لفظِ مـالَ اپنے مابعد یعنی لفظِ الیتیم کے لحاظ سے مضاف بھی ہے اور مضاف پر الف ولام اور تنوین کا آنا جائز نہیں ہے، اور لفظِ مالَ کے بعد جو الیتیم ہے یہ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور پڑھا جائے گا.

’’وَأكـل مـالِ اليتيم‘‘ اس کی شرح کرتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے أى اِلَّا بـالـمعروف یعنی مطلقاً یتیم کا مال کھانا ہلاکت خیز چیز اور گناہِ کبیرہ نہیں ہے بلکہ ناحق طریقہ پر کھانا گناہِ کبیرہ ہے، نیز لکھا ہے کہ أکل الرّبا اور أکل مال الیتیم میں جو لفظِ أکلَ (کھانا) استعمال کیا گیا ہے یہ غالبِ احوال کے اعتبار سے کرلیا گیا ہے کیونکہ یتیم کے مال اور سود کو کسی بھی طریقہ سے یعنی کھا کر یا لباس وغیرہ بنا کر الغرض کسی بھی طریقہ سے استعمال کرنا گناہِ کبیرہ ہے یہ الگ بات ہے کہ ان کے استعمال کی اکثر یہی

مشکل ہوتی ہے یعنی کھانا.

(لفظِ مآل کی تحقیق)

مَآلٌ اس کی جمع ہے اَمْوَالٌ اور معنی ہیں مال ودولت، اہلِ بادیہ کے نزدیک اس کا اطلاق چوپایوں پر ہوتا ہے جیسے اونٹ بکری وغیرہ۔اور یہ یعنی لفظِ مآل مذکر ومؤنث دونوں طرح استعمال ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ''ھُوَ الْمَالُ اور ھِیَ الْمَالُ'' اور مَآلٌ مالدار کے معنی میں بھی استعمال ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے رَجُلٌ مَالٌ بہت مالدار مرد اور اِمْرَأَۃٌ مَالَۃٌ بہت مالدار عورت.

اور صاحبِ لغات القرآن نے لفظِ مآل کی تحقیق کرتے ہوئے لکھا ہے: کہ دولت، جاگیر، مکان دکان اراضی غلّہ کپڑا مختلف مویشی سونا چاندی تانبا ہر قسم کے پھل مشینیں وغیرہ غرض تمام مملوکات جن کی وجہ سے آدمی دَھنی (مالدار) کہا جاتا ہے مال کہلاتی ہیں، مَیْلٌ جھکاؤ، خَم، تخلیقی کجی پیدائشی طور پر کسی ایک طرف جسم یا کسی عضو کا ٹیڑھا ہونا، کہا جاتا ہے فِی عُنُقِهٖ مَیْلٌ اس کی گردن میں پیدائشی کجی ہے، مَالَ از ضرب کے معنی ہوتے ہیں جھک گیا، ٹیڑھا ہو گیا اور اس کے مصادر ہیں مَیْلٌ، مَمَالٌ، مَمِیْلٌ، تَمْیَالٌ، مَیَلَانٌ اور مَیْلُوْلَۃٌ اور اِسی سے یعنی ضرب ہی سے یہ یعنی مآل جھکانے اور ٹیڑھا کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے مَالَہٗ اُس نے اس کو جھکا دیا

ٹیڑھا کردیا اور مَالَتِ الشَّمْسُ سورج نقطۂ نصف النہار سے غربی جانب جھک گیا یا غروب کی جانب مائل ہوگیا، اور مختلف صِلات کی شکل میں اس کے مختلف معنی ہوتے ہیں مثلا کہا جاتا ہے مَالَ عَنْہُ تو معنی ہوتے ہیں اس کی طرف سے پھر گیا، مڑ گیا اور جب مَالَ اِلَیْہِ کہا جاتا ہے تو معنی ہوتے ہیں جھک گیا اور جب مَالَ عَلَیْہِ کہا جاتا ہے تو معنی ہوتے ہیں اُس پر ظلم کیا، اور اِسی سے اسم فاعل مَائِلٌ استعمال ہوتا ہے جس کے معنی ہوتے ہیں جھکنے والا، مڑنے والا، ٹیڑھا، اور مَیِلَ از سمع مَیَلًا کے معنی ہوتے ہیں پیدائشی طور پر ٹیڑھا ہونا اور بابِ افعال سے یعنی أَمَالَ اِمَالَةً کے معنی ہوتے ہیں جھکانا.

مذکورہ بالا تفصیل کے بعد مال و دولت کو مَال کہنے کی وجہ یعنی اس کی وجہ تسمیہ خوب اچھی طرح سے سمجھ میں آجانی چاہئے کیونکہ مال ایک کی طرف سے مڑتا اور دوسرے کی طرف کو جھکتا ہے یا مال و دولت کو مَال اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں مَیَلان یعنی زوال ہے، یا اس کی وجۂ تسمیہ یہ ہے کہ لوگوں کی خواہشات اور طبائع کا میلان اس کی طرف ہوتا ہے.

(لفظِ الیتِیم کی تحقیق)

صاحبِ لغات القرآن نے لفظِ یَتِیْم کی تحقیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ صفت

کا صیغہ واحد مذکر ہے اور اس کے معنی ہوتے ہیں بن باپ کا آدمی کا نابالغ بچہ، اور بن ماں کا جانور کا نابالغ بچہ، گوہرِ بے مثال، یکتا، اکیلا، ہر بے نظیر چیز، اور اس کی جمع أَیْتَامٌ، یَتَامٰی، یَتَمَةٌ، یَیْتَمَةٌ اور یَتَائِم استعمال ہوتی ہے.

دیگر اہلِ لغت نے اس کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے کہ یَتَمَ از ضرب وسمع و کرم یُتْماً و یَتْماً الصبیُّ من أبیه کے معنی ہوتے ہیں یتیم ہونا، اور یَتِمَ از سمع یَتَماً (مصدر بفتح التاء) کوتاہ ہونا، سست ہونا، عاجز ہونا، آہستگی اور دیر کرنا، اور تَیَتَّمَ الصَّبِیُّ از تفعل کے معنی ہیں یتیم ہونا اور یَتَّمَهٗ و أَیْتَمَهٗ از تفعیل وافعال کے معنی ہیں یتیم کرنا، یتیم بنانا، اور أَیْتَمَتِ المرأة کہا جاتا ہے تو معنی ہوتے ہیں یتیم بچوں والی ہونا اور اس سے صیغہ صفت مُوْتِمٌ اور اس کی جمع مَیَاتِیْمُ استعمال ہوتی ہے، اور اسم کے طور پر الیَتْــم (بفتح الیاء وسکون التاء) غم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور الیُتْــم (بضم الیاء وسکون التاء) اور الیَتَــم (بفتح الیاء والتاء) یکتائی اور یتیمی کی حالت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے.

بہر حال حدیث شریف کے جملے وأکل مال الیتیم میں جو الیتیم ہے یہ اُس نابالغ بچہ کے معنی میں ہے جس کا باپ مر گیا ہو، اور واضح رہے کہ اس میں لڑکی اور لڑکا دونوں مراد ہیں.

(یتیم کا مال ناحق کھانا حرام ہے)

مشکاۃ شریف کی زیرِ تشریح کی حدیث نمبر (۵۲) سے صاف صاف معلوم ہو رہا ہے کہ یتیم کا مال ناحق کھانا ہلاکت خیزی ہے، اور اُن سات ہلاکت خیز گناہوں میں سے ایک ہے جن سے بچنے اور دور رہنے کی آقائے نامدار ﷺ نے تاکید و ہدایت فرمائی ہے، قرآنِ مقدس میں بھی اِس مسئلہ کو بڑی شدت اور سختی سے بیان کیا گیا ہے چنانچہ سورۃ الاِسراء کی آیت نمبر (۳۴) میں ارشادِ ربانی ہے ﴿وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ اِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ حَتّٰى يَبْلُغَ اَشُدَّهٗ﴾ ترجمہ: اور یتیم کے مال کے پاس بھی نہ جاؤ مگر بہتر طریقہ سے یہاں تک کہ وہ سنِ بلوغ (جوانی) کو پہونچ جائے.

حضرت مولانا نسیم احمد غازیؔ صاحب نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان یعنی وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ الخ کی تفسیر و تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اِس آیت میں یتیم کے ولی و مُربی کو خطاب ہے کہ وہ لوگ یتیموں کے مال کو کھا اڑا کر ختم نہ کر دیں۔ یتیموں کے مالوں کی حفاظت کرنا ان کی ذمہ داری ہے۔ ان کے مالوں کو محفوظ رکھیں، بڑھائیں، جب وہ جوان ہو جائیں اور ان کے ہوش و حواس درست ہوں تو ان کا مال ان کے حوالہ کر دیں۔ بہتر یہ ہے کہ حوالے کرتے وقت باقاعدہ گواہ بنالیں۔ البتہ ان کو کھانے پینے میں اس طرح شریک کر سکتے ہیں کہ ان کی ضرورت کے موافق ان کا

خرچہ ان کے مالوں میں سے لے لیں۔اسی طرح اگر کوئی غریب آدمی یتیمؔ کے مال کی حفاظت اور کاروبار میں لگا ہوا ہے،اور گذر وبسر کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے تو بقدرِ ضرورت عرف کے موافق اپنے ضروری اخراجات کے لئے یتیــــمؔ کے مال میں سے لے سکتا ہے.

اور اس آیتِ شریفہ میں جو ’’حَتّٰی یَبْلُغَ اَشُدَّهٗ‘‘ ہے اس میں یتیموں کے مال کی حفاظت کرنے کی حد کا بیان ہے (یعنی یہ حفاظت کب تک کی جائے گی اس کا بیان ہے)اور اس میں جو لفظ اَشُــدّؔ ہے اس کے معنیٰ قوت کے ہیں،اور اس کی یعنی اَشُــدّؔ کی ابتداء جمہور علماء کے نزدیک بالغ ہونے سے ہوجاتی ہے۔جس وقت بچہ میں بــلــوغؔ کے آثار پائے جائیں یا پندرہ سال کی عمر ہوجائے تو اس کو شرعاً بالغ قرار دیا جائے گا۔ البتہ بـلـوغؔ کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ اس کو (یعنی اس یتیم) کو مالی تصرفات کا شعور وصلاحیت ہے یا نہیں اگر ہے تو بالغ ہوتے ہی مال اس کے حوالے کردیا جائے گا۔ورنہ تو پچیس سال کی عمر تک مال کی حفاظت ولی کے ذمہ ہوگی۔اس درمیان میں اُس میں جس وقت بھی مال کی حفاظت اور کاروبار کی لیاقت پیدا ہوجائے تو اس کا مال اس کے حوالے کردیا جائے۔اور اگر پچیس سال تک بھی اس میں یہ صلاحیت پیدا نہ ہوتو پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بہر حال اس کا مال اس کے حوالے کردیا جائے گا، بشرطیکہ یہ عدمِ صلاحیت دیوانگی کی حد اور جنون کی حد تک پہونچی ہوئی نہ ہو،اور بعض ائمہ کے نزدیک

اس وقت بھی مال اس کے سپرد نہ کیا جائے گا بلکہ شرعی قاضی اس کے مال کی حفاظت کسی ذمّہ دار آدمی کے سپرد کردے گا.

(والتولّي يوم الزحف) اور چھٹا ہلاکت خیز عمل اور خطرناک گناہِ کبیرہ جنگ کے دن جہاد سے بھاگنا ہے، اس میں جو اَلتولّي ہے یہ مرفوع ہے اور وجہ وہی ہے یعنی یہ یا تو خبر ہے مبتدا محذوف السادس کی یا یہ مبتدا ہے اور اس سے پہلے منھا خبرِ مقدم محذوف ہے، یا مختصراً یہ کہلو کہ یہ مرفوع ہے کیونکہ اس کا عطف ہے مرفوع پر اس لئے یہ بھی مرفوع ہے اور اس پر یعنی اَلتولّي پر جو رفع ہے یہ ضمہ تقدیری کے ساتھ ہے کیونکہ یہ اسمِ منقوص ہے اس لئے کہ اس کے آخر میں یٓ ہے اور اس کا ماقبل مکسور ہے، اور اس کے بعد جو "یوم الزحف" ہے اس میں یوٓم تو منصوب ہے کیونکہ ظرف ہے اور الزّحف مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے.

اور لفظ اَلتولّي کی شرح کرتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے کہ یہ لآم کے کسرہ کے ساتھ ہے اور اس کے معنی ہیں بھاگنے کے لئے پیٹھ پھیرنا، پشت پھیرنا، اَلتَوَلّي اصل میں مصدر ہے بابِ تفعل کا اور یہ اصل میں التَّوَلُّيُ بروزن التَّفَعُّلُ تھا یآء چونکہ اپنے ماقبل کسرہ چاہتی ہے اس لئے لآم کے ضمہ کو کسرہ سے بدل دیا اَلتَوَلّي ہوگیا، اور صَرف کا مشہور قاعدہ ہے کہ جب لام کلمہ میں حرفِ علت مضموم ہو اور اس کا ماقبل مکسور ہو اور اس کے بعد وآو بھی نہ ہو تو اُس حرفِ علت کی حرکت کو حذف کر دیتے ہیں، اور

التَوَلِّيُ میں بلکل ایسا ہی تھا اس لئے حرفِ علت یعنی یَاء کے ضمہ کو حذف کردیا التَوَلِّي ہوگیا، یا مختصراً یوں کہلو کہ یَاء پر ضمہ دشوار ہونے کی وجہ سے اس کو ساکن کردیا اور پھر یَاء کی مناسبت کی وجہ سے اس کے ماقبل یعنی لَام کے ضمہ کو کسرہ سے بدلدیا اور اس طرح التَوَلُّيُ، التَوَلِّیْ ہوگیا، اس کے علاوہ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جو لفظ بھی اُیُ کے وزن پر ہوتا ہے اس کو اِیْ کے وزن پر پڑھا جاتا ہے اس لئے التَوَلُّيُ میں جو لُيُ تھا اس کو لِيْ پڑھا جائے گا یعنی التَوَلُّیُ کی بجائے التَوَلِّیْ پڑھا جائے گا، بہرحال التَوَلِّي از تفعل کے معنی بتاتے ہوئے اہلِ لغت نے لکھا ہے کہ جب اسکا تعدیہ بلا واسطہ ہوتا ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں کسی سے دوستی کرنا، کسی کام کو اٹھانا اور والی وحاکم ہونا جیسے "وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَاِنَّهٗ مِنهُمْ" (جو کوئی تم میں سے اُن سے دوستی کرے وہ انہیں میں سے ہے) دیکھئے اس آیت میں اس کا تعدیہ بلا واسطہ ہے یعنی مَنْ يَّتَوَلَّهُمْ میں ڈائرکٹ هُمْ ضمیر کو بلا واسطہ مفعول بنایا گیا ہے، اسی لئے اس میں ترجمہ دوستی کرنے کا ہورہا ہے، اور جیسے "وَالَّذِیْ تَوَلّٰی كِبْرَهٗ" (اور جس نے کہ اٹھایا اس بڑی بات کو) دیکھئے اس آیت میں بھی تَوَلّٰی کا مفعول كِبْرَهٗ بلا واسطہ مذکور ہے یعنی اس کا تعدیہ بلا واسطہ اور بدونِ صلہ ہے، اس لئے اس میں ترجمہ اٹھانے کا کیا جارہا ہے، اور جیسے "فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوْا" (پھر تم سے یہ توقع ہے کہ اگر تم والی وحاکم ہوئے تو تم فساد مچاؤ گے) دیکھئے اس آیتِ شریفہ میں بھی تَوَلَّيْتُمْ کا تعدیہ بلا واسطہ

ہے،اسی لئے ترجمہ کیا جارہا ہے والی ہونے اور حاکم ہونے کا.

اور جب اس کا یعنی التَّـوَلِّـیْ کا تعدیہ بصلۂ عَنْ ہوتا ہے خواہ عَنْ لفظوں میں مذکور ہو یا پوشیدہ ہو تو منہ پھیرنے، پشت پھیرنے اور نزدیکی چھوڑنے کے معنی ہوتے ہیں، جیسے ”فَاِنْ تَـوَلَّیْتُمْ فَقُلْ اٰذَنْتُکُمْ عَلٰی سَوَاءٍ“ اور ”عَبَسَ وَتَوَلّٰی“ میں ہے، اور منہ پھیرنے کی بھی دو صورتیں ہیں ایک وہاں سے ٹل جانا دوسرے توجہ نہ کرنا اور حکم نہ ماننا، اور اِن دونوں شکلوں کے لئے تَوَلِّيْ کا استعمال ہے.

اب دیکھئے یہاں پر حدیث شریف کے ٹکڑے ”والتولِّيْ یوم الزحف“ میں التولِّيْ پیٹھ پھیرنے، اعراض کرنے منہ پھیرنے کے معنی میں ہے یعنی منہ پھیر کر، پیٹھ پھیر کر ٹل جانے، ہٹ جانے اور چلے جانے کے معنی میں ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ التَوَلِّيْ کے بعد عَنْ پوشیدہ ہے اور اُسی کی وجہ سے یہ معنی اور یہ ترجمہ ہو رہا ہے.

”یـوم الـزحف“ اس میں جو یَوْم ہے عام طور پر اس کا ترجمہ دن سے کیا جاتا ہے، لیکن اس کے ایک معنی مطلق وقت کے بھی آتے ہیں اس لئے اگر یہاں پر دِن کی بجائے وقت کا ترجمہ کیا جائے تو یہ اشکال بھی نہ ہوگا کہ اگر کوئی رات میں میدانِ جہاد سے پیٹھ پھیر کر، منہ پھیر کر جائے گا تو وہ تو اس حدیث کی وعید سے خارج ہے کیونکہ حدیث میں تو یوم کا لفظ ہے، اس لئے یوم کا ترجمہ وقت سے کرنا زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے کیونکہ آج کل (اکیسویں صدی) میں عام طور پر جنگیں رات ہی میں لڑی جارہی

ہیں، اور اس کے بعد جو الزّحف ہے یہ زآء کے فتحہ اور حآء کے سکون کے ساتھ ہے اور شراحِ بخاری شریف و مشکاۃ شریف نے اس کے معنی بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ بڑا لشکر جو دشمن کی طرف جائے اور اس کی جمع آتی ہے زُحُوفٌ بروزن فُعُوْلٌ، اور یہ یعنی الزّحف اصل میں مصدر ہے بابِ فتح کا اور زَحَفَ از فتح زَحفاً کے معنی ہوتے ہیں آہستہ آہستہ زانو یا سرین کے بل گھسٹنا اور زَحَفَ اِلَیہ کے معنی ہوتے ہیں جانا، چلنا۔ کہا جاتا ہے "زَحَفَ العسکر اِلی العدوِّ" لشکر دشمن کی طرف گیا، اور زَحَفَ الصبيُّ کہا جاتا ہے جب بچہ سُرین کے بل چلتا اور گھسٹتا ہے، اور بڑے لشکر کو زَحْفٌ کہنے کی وجہ بتاتے ہوئے شراح حضرات نے لکھا ہے کہ یہ زَحَفَ الصبيُّ سے مشتق ہے اور جس طرح بچہ مشقت کے ساتھ اپنی سُرین کے بل چلتا ہے ایسے ہی بڑا لشکر بھی مشقت کے ساتھ چل کر دشمن کے مقابلہ کے لئے میدانِ جنگ میں جاتا ہے کیونکہ انبوہ در انبوہ لشکرِ کثیر کے لئے اپنی کثرت کی بناء پر ہلنا و چلنا دشوار ہوتا ہے، اور الــزَّحف مصدر ہی اسم ہو کر استعمال ہوتا ہے بڑے لشکر کے لئے، اور صاحبِ لغات القرآن نے زَحْفٌ کی تحقیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں میدانِ جنگ، گھمسان، لشکرِ کثیر اور یہ زَحَفَ از فتح کا مصدر ہے، اور راغب اصفہانیؒ نے لکھا ہے کہ اصلاً زَحفٌ کے معنی ہیں پاؤں کھینچ کر گھسٹنا جیسے بچہ چلنے کے قابل ہونے سے پہلے گھسٹتا ہے، اور جیسے اونٹ تھک کر اپنے پاؤ گھسیٹنے لگتا ہے، اسی طریقہ

سے لشکر جب زیادہ ہوتا ہے تو اس کا ہلنا، چلنا بھی دشوار ہوتا ہے اس لئے بڑے لشکر کو الزّحف کہتے ہیں.

الزّحف کی مذکورہ بالا تفصیلی تحقیق کے بعد ’’التولِّیٰ یوم الزحف‘‘ کا ترجمہ جو یہ کیا گیا ہے ’’جنگ کے دن، جنگ کے وقت میدانِ جہاد سے بھاگنا‘‘ خوب اچھی طرح سمجھ میں آ گیا ہوگا، کیونکہ میدانِ جنگ کا دن، وقت کہو، یا لشکرِ کثیر کا دن، وقت کہو مطلب سب کا یہی ہے یعنی جنگ کے وقت، جنگ کے دن.

(ایک مسئلہ)

’’والتولِّي یوم الزحف‘‘ کی تشریح کی دوران شراح حضرات نے ایک مسئلہ یہ لکھا ہے کہ اگر کفار کی تعداد مقابلہ میں اتنی ہو کہ ہر ایک مسلمان کے مقابلہ میں دو آتے ہوں یعنی مسلمانوں کے مقابلہ میں کفار اگر دوگُنے ہوں تو ان کے مقابلہ سے بھاگنا حکمِ شریعت کی صریح مخالفت اور گناہِ کبیرہ ہے لیکن اگر کُفّار دوگُنے سے زاید ہوں تو پھر حرب و جنگ سے اعراض اور میدانِ جنگ سے فرار جائز ہے اور گناہِ کبیرہ نہیں ہے، اصل میں شروع اسلام میں تو حکم یہ تھا کہ اگر مقابلہ میں دشمن دس حصہ زاید ہوں تو بھی میدانِ جنگ سے بھاگنا جائز نہ تھا مثلاً (۱۰۰) مسلمان ایک ہزار کُفّار کے مقابلہ سے بھی نہیں بھاگ سکتے تھے جیسے کہ اس آیت میں ہے ’’اِنْ یَکُنْ مِنْکُمْ

عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ یَغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ وَاِنْ یَکُنْ مِنْکُمْ مِّائَۃٌ یَّغْلِبُوْا اَلْفاً مِّنَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' (یعنی اگر تم میں سے بیس (۲۰) آدمی ثابت قدم رہنے والے ہوں گے تو دوسَو دشمن پر غالب آجائیں گے، اور اگر تم میں سے سو ہوں گے تو ایک ہزار کافروں پر غالب آجائیں گے) پھر اس ابتدائی حکم کو منسوخ کر کے اس جگہ پر قیامت تک کے لئے دوسرا حکم دیدیا گیا اور وہ یہ ہے جو اِس آیت میں مذکور ہے ''فَاِنْ یَکُنْ مِنْکُمْ مِّائَۃٌ صَابِرَۃٌ یَّغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ وَاِنْ یَکُنْ مِنْکُمْ اَلْفٌ یَّغْلِبُوْا اَلْفَیْنِ بِاِذْنِ اللّٰہِ'' (یعنی اگر تم میں سے سو ثابت قدم رہنے والے ہوں گے تو وہ دوسَو پر غالب آجائیں گے۔ اور اگر تم میں سے ایک ہزار ہوں گے تو وہ خدا کے حکم سے دو ہزار پر غالب آجائیں گے) اور اب یہی حکم ہے کہ اگر مسلمان کافروں کے مقابلہ میں آدھے ہوں تو میدانِ جنگ سے بھاگنا گناہِ کبیرہ ہے اور بلکل جائز نہیں ہے.

(وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات) اور کسی پاکدامن، بھولی، سیدھی ایمان والی عورت پر الزام وتہمت لگانا، یعنی اُن سات ہلاک کرنے والی چیزوں، ہلاکت خیزیوں اور کبیرہ گناہوں میں سے ساتواں مہلک، اور کبیرہ گناہ کسی بھولی بھالی، بے خبر پاکدامن والی عورت کو زنا کی تہمت لگانا ہے، اور اس عبارت میں جو لفظِ قذف ہے اس کو مرفوع پڑھیں گے اور وجوہِ رفع وہی ہیں جو ابھی التولّی کی بتائی گئی ہیں، اور اس کے بعد جو المحصنات ہے یہ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے

مجرور ہے اور چونکہ یہ جمع مؤنث سالم ہے اس لئے اس کا جرّ زیر کے ساتھ ہے اور اس کے بعد جو المؤمنات اور الغافلات ہے یہ دونوں مجرور ہیں اس کی یعنی المحصنات کی صفت ہونے کی وجہ سے.

"وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات" اس حدیث شریف کا یہ ٹکڑا بخاری شریف میں تو اسی طرح ہے لیکن مسلم شریف میں الغافلات پہلے ہے اور اَلمؤمنات بعد میں ہے، اور اس میں جو لفظِ قَذْف ہے یہ بفتح القاف وسکون الذال مصدر ہے بابِ ضرب کا اور اس کے معنی بتاتے ہوئے شراح حضرات نے لکھا ہے کہ قَذْف کے اصل معنی ہیں تیر کو دور پھینکنا، پھر تیر کی شرط کو ساقط کر کے مطلق پھینکنے ڈالنے اور اتارنے کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا اور پھر مجازاً واستعارۃً گالی دینے، بہتان لگانے، تہمتِ زنا لگانے اور کسی چیز کو عیب کی طرف منسوب کرنے کے لئے بھی استعمال ہونے لگا، یہاں پر حدیث شریف کے اس ٹکڑے میں قَذْف کس معنی کے لئے ہے اس کو واضح کرتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے أی الرمی بالزنا یعنی زنا کی تہمت لگانے کے معنی میں ہے، اور لفظِ قَذْف کے بعد جو المحصَنات ہے اس کے بارے میں نوویؒ نے لکھا ہے کہ اس میں صاد کا فتحہ اور کسرہ دونوں مشہور سات قراءتوں میں سے دو قراءتیں ہیں یعنی کسائیؒ نے تو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے اور باقی قرّاء حضرات نے اس کو صاد کے فتحہ کے ساتھ پڑھا ہے، اور یہاں پر محصَنات سے مراد عفائف

یعنی پاکدامن عورتیں ہیں، اور طیبیؒ وقاریؒ نے واضح کیا ہے کہ اگر یہ صاد کے فتحہ کے ساتھ ہوتو یہ الـمُـحْصَنَةُ اسمِ مفعول مؤنث کی جمع ہوگی اور مطلب یہ ہوگا ''وہ عورتیں جو محفوظ رکھی گئیں''، یعنی جن کو اللہ نے محفوظ رکھا اور اللہ کے محفوظ رکھنے کی وجہ سے یہ زنا سے محفوظ رہیں، اور اگر صاد کے کسرہ کے ساتھ ہوتو یہ اسمِ فاعل مؤنث الـمُـحْـصِـنَةُ کی جمع ہوگی اور معنی ہوں گے ''وہ عورتیں جنہوں نے اپنی شرمگاہ کو زنا سے محفوظ رکھا'' بہرحال دونوں ہی شکلوں میں عربی میں عـفـائف اور اردو میں پاکدامن سے اس کا ترجمہ کیا جاسکتا ہے اور مفہوم سمجھا جاسکتا ہے.

اور صاحبِ لغات القرآن نے لکھا ہے کہ مـحـصَنات صاد کے فتحہ کے سات اِحْصَانٌ کے اسمِ مفعول مُحْصَنَةٌ بروزن مُفْعَلَةٌ کی جمع ہے اور صاد کے کسرہ کے ساتھ اسم فاعل مُحْصِنَةٌ بروزن مُفْعِلَةٌ کی جمع ہے، اور ثعلب لغویؒ کا کہنا ہے کہ ہر پاکدامن عورت کو مُـحْصِنَة (اسم فاعل) بھی کہا جاتا ہے اور مُـحْصَنَة (اسم مفعول) بھی کہا جاتا ہے اور قاموس میں ہے اِمْـرَأَةٌ حَصَانٌ پاکدامن یا شوہر والی عورت، امام راغبؒ نے بھی اسی کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ الـمُـحْـصَـنَـات اگر حُـرِّمَـتُ کے بعد قرآنِ کریم میں آیا ہے تو وہاں اِس سے شوہر والیاں مراد ہیں اور اسمِ مفعول کا صیغہ ہے یعنی بفتح الصاد ہی ہے اور اگر حُـرِّمَـتُ کے بعد نہیں ہے تو اس میں صاد کا فتحہ اور کسرہ دونوں صحیح ہیں اور اِس سے مراد ہیں شوہر والیاں یا عام پاکدامن عورتیں، اصل میں یہ

(بابِ افعال کے مصدر) اِحْصَانٌ سے بنا ہے اور اِحْصَانٌ کے معنی ہیں حفاظت رکھنا، اَب اگر شرفِ ذاتی یا عفتِ اخلاقی کی وجہ سے کوئی عورت بدکاری سے اپنے آپ کو محفوظ رکھتی ہے تو مُحْصِنَۃ (اسمِ فاعل) ہے اور اگر شوہر حفاظت کرتا ہے تو مُحْصَنَۃ (اسمِ مفعول) ہے.

"المؤمنات" اس کو ہمزہ ساکنہ کے ساتھ یعنی المُؤْمِنَات بھی پڑھ سکتے ہیں اور ہمزہ ساکنہ کو واؤ سے بدل کر بھی یعنی المُومِنَات بھی پڑھ سکتے ہیں کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ جب ہمزہ ساکنہ سے پہلے کوئی حرفِ متحرک ہمزہ کے علاوہ کوئی اَور ہو تو ہمزہ ساکنہ کو اس کے ماقبل کی حرکت کے مناسب حرفِ علت سے بدلنا اور نہ بدلنا دونوں باتیں جائز ہیں، بہرحال یہ یعنی المؤمنات جمع مؤنث سالم ہے اور اس کا واحد ہے المُؤْمِنَۃُ اور المُؤْمِنَۃُ بابِ افعال سے اسمِ فاعل ہے بروزن المُكْرِمَۃُ اور اس کے معنی ہیں ایمان رکھنے والی، صاحبِ ایمان، یقین وتصدیق کرنے والی، ایماندار.

"الغافلات" یہ بھی جمع مؤنث سالم ہے اور اس کا واحد مؤنث ہے الغافِلَۃُ اور اس کے معنی ہیں غفلت کرنے والی، بے خبر، بھولی بھالی اور سیدھی سادھی، اصل میں الغَافِلَۃُ بروزن الفاعِلَۃُ صیغۂ اسمِ فاعل ہے غَفَلَ از نصر غَفْلَۃً کا جس کے معنی ہیں غافل ہونا، بھول جانا، اور یہ عورتیں چونکہ غافل ہوتی ہیں برائی وبدی کی طرف توجہ کرنے اور متوجہ ہونے سے اس لئے ان کو الغَافِلَات کہا جاتا ہے، اور طیبیؒ وغیرہ شراح

حضرات نے لکھا ہے کہ الغافِلات سے مجازاً و کنایۃً بَری اور نیک عورتوں کو مراد لیا گیا ہے کیونکہ نیک اور بَدی سے بَری عورتیں زنا کی اُس تہمت سے بلکل بے خبر اور غافل ہوتی ہیں جو اُن پر لگائی جاتی ہے.

(چند مسائل)

شراح حضرات نے اِس حدیث شریف کے اس ٹکڑے کے تحت (یعنی وقذف المحصنات المومنات الغافلات) کے تحت چند مسائل مستنبط کر کے لکھے ہیں جو درج ذیل ہیں.

(۱) کافر عورتوں پر تہمت لگانا گناہِ کبیرہ نہیں ہے، کیونکہ حدیث شریف میں المؤمنات کی قید موجود ہے، لیکن اگر وہ کافر عورت ذِمّیہ ہو تو اُس پر تہمت لگانا گناہ تو ہے مگر گناہِ صغیرہ ہے اور اُس پر تہمت لگانے سے حدّ بھی واجب نہیں ہوتی.

(۲) مسلمان باندی پر تہمت لگانا گناہ ہے، لیکن اس میں بھی حدِ قذف واجب نہیں ہوگی۔ ہاں قاذِف تہمت لگانے والے کو تعزیز ضرور کی جائے گی.

(۳) فاسقہ مُعلنہ پر تہمت لگانے سے بھی حدِ قذف واجب نہیں ہوگی.

(۴) جو حکم اس حدیث شریف میں نساء عورتوں کا بیان کیا گیا ہے (یعنی پاکدامن ایمان والی بے خبر عورتوں کو تہمتِ زنا لگانا گناہِ کبیرہ ہے اور ایسا کرنے والے

کو حدِّ قذف لگائی جائے گی) یہی حکم مردوں کا بھی ہے یعنی اگر کسی مومن مرد کو تہمت لگائی جائے گی تو یہ بھی گناہِ کبیرہ ہوگا اور قــــاذِف کو اس شکل میں بھی حدِّ قذف لگائی جائے گی، اب رہا یہ مسئلہ کہ پھر حدیث شریف میں مؤمنات (یعنی مومن عورتوں) کی تخصیص کیوں کی گئی ہے؟ تو اس کا جواب دیتے ہوئے اور اس کی مصلحت وحکمت بتاتے ہوئے قاریؒ نے اور دیگر شراح حضرات نے دو باتیں لکھی ہیں (۱) ایسا اس لئے کیا گیا کہ عام طور پر عادۃً تہمتِ زنا عورتوں ہی کو لگائی جاتی ہے (۲) اور اس کی دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے اس فرمان میں سورۂ نور میں پائے جانے والے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی رعایت ومتابعت کی ہے ''اِنَّ الَّــذِیْــنَ یَــرْمُــوْنَ الْــمُحْصَنٰتِ الْغٰفِلٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ'' یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ نے اس آیتِ مبارکہ میں ذکر تو مــومنــات (عورتوں) کا کیا ہے، لیکن اس میں حکم مرد اور عورتوں دونوں کا بیان کیا ہے، ایسے ہی رسول اللہ ﷺ نے بھی اپنے اس فرمان (یعنی مشکـاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۲) میں ذکر تو مومنات (یعنی عورتوں) کا کیا ہے اور حکم مَردوں اور عورتوں دونوں کا بیان فرمایا ہے.

(ایک خاص وضاحت)

قاریؒ نے واضح کیا ہے کہ یہاں پر حدیث شریف میں لفظِ الــغــافــلات لفظ

المؤمنات سے مؤخر ہے اور بعد میں ہے یعنی آیتِ مبارکہ کی ترکیب کے خلاف ہے کیونکہ آیتِ شریفہ میں المؤمنات پہلے ہے اور الغافلات بعد میں ہے، اور مشکاۃ شریف کے نسخِ مصححۃ میں اسی طرح یعنی آیتِ شریفہ کے خلاف ہے لیکن ابن حجر مکیؒ کی شرح میں آیتِ شریفہ کی ترکیب کے موافق ہے یعنی الغافلات پہلے ہے اور المؤمنات بعد میں ہے، (اتفاق سے میرے سامنے جو مرقاۃ المفاتیح کا نسخہ ہے اُس میں بھی آیتِ شریفہ کی ترکیب کے موافق ہے یعنی متن میں لیکن شرح میں اُس کے خلاف ہے جس سے یہ تو متعین ہے کہ متن نقل کرتے وقت کاتب سے غلطی ہوئی ہے کیونکہ اگر یہ متن صحیح ہوتا تو شرح بھی اِسی کے موافق ہوتی).

(ایک خاص مسئلہ)

عینیؒ وغیرہ نے اس حدیث شریف کی تشریح کے دوران یہ واضح کیا ہے کہ اس حدیث شریف میں جو التولِّي يوم الزحف (جہاد کے دن جنگ سے بھاگنا) کا لفظ ہے یہ حسن بصریؒ کے خلاف حجت ہے (کیونکہ حسن بصریؒ کا کہنا ہے کہ میدانِ جنگ سے جہاد کے دن فرار اختیار کرنا اور جنگ سے اعراض کرنا صرف بدر کے دن گناہِ کبیرہ تھا اور اس کے بعد یہ گناہِ کبیرہ نہیں ہے) کیونکہ یہ حدیث شریف عام ہے (یعنی بدر کے دن کی اس میں کوئی تخصیص وقید نہیں ہے) جس میں سات ہلاکت خیز گناہِ کبیرہ

گنائے گئے ہیں جن میں سے ایک جنگ کے دن میدانِ جہاد سے بھاگنا بھی ہے.(واللہ أعلم بالصواب)

(متفق علیه) یہ حدیث شریف (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر۵۲) متفق علیہ ہے، امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ دونوں نے اس حدیث شریف کو اپنی اپنی صحیح میں نقل کیا ہے، بخاری شریف میں یہ روایت تین مقامات پر ہے(۱) فتح الباری کی ترقیم کے مطابق کتاب نمبر(۵۵) یعنی کتاب الوصایا کے باب نمبر(۲۳) یعنی باب قولِ اللہ تعالیٰ: ﴿اِنَّ الَّذِیْنَ یَأْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی الخ﴾ میں حدیث نمبر(۲۷٦٦) کے تحت،اوراسی حوالہ کو شرکۃ العریس سے تیار ہونے والی C.D مکتبۃ الحدیث میں کتاب نمبر(٦١) باب نمبر(۲۴) اور حدیث نمبر(۲۷۰۷) لکھا گیا ہے، ہاں کتاب اور باب کا نام وہی لکھا گیا ہے جو فتح الباری میں ہے صرف نمبر کا فرق ہے(۲) دوسری جگہ یہ حدیث شریف فتح الباری کی ترقیم کے مطابق کتاب نمبر (۷٦) یعنی کتاب الطب میں باب نمبر(۴۸) یعنی باب الشرک والسحر من الموبقات میں حدیث نمبر(۵۷٦۴) کے تحت،اور شرکۃ العریس کی C.D مکتبۃ الحدیث میں اِس حوالہ کے ساتھ کتاب نمبر(۸۱) اور باب نمبر(۴۷) اور حدیث (۵٦۳۱) لکھا گیا ہے، (۳) اور تیسری جگہ یہ حدیث شریف بخاری شریف میں فتح الباری کی ترقیم کے مطابق کتاب نمبر(۸٦) یعنی کتاب الحدود کے باب

نمبر (۴۴) یعنی باب رمی المحصنات میں حدیث نمبر (۶۸۵۷) کے تحت ہے، اورشرکة العریس کی C.D مکتبة الحدیث میں اس حوالہ کے ساتھ کتاب نمبر (۹۱)، باب نمبر (۳۰) اور حدیث نمبر (۶۷۰۵) لکھا گیا ہے.

مسلم شریف میں یہ حدیث شریف کتاب الإیمان کے باب باب الکبائر وأکبرھا میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج مسلم شریف کے نسخہ کی جلد اول کے صفحہ نمبر (۶۴) پر ہے، اورشرکة العریس کی C.D مکتبة الحدیث میں اس حوالہ کے ساتھ کتاب نمبر (۲) باب نمبر (۳۸) اور حدیث نمبر (۲۲۲) لکھا گیا ہے، اور al-islam.com پر پائی جانے والی مسلم شریف میں اس حدیث شریف کو حدیث نمبر (۱۲۹) کے تحت دیکھا جاسکتا ہے.

اور ابوداؤد شریف میں یہ حدیث شریف کتاب الوصایا کے باب باب ماجاء فی التشدید فی أکل مال الیتیم میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج ابوداؤد شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی کے صفحہ نمبر (۳۹۷) پر ہے اورشرکة العریس کی C.D مکتبة الحدیث میں اس حوالہ کے ساتھ کتاب نمبر (۱۳)، باب نمبر (۱۰) اور حدیث نمبر (۲۸۷۵) لکھا گیا ہے.

اور نسائی شریف میں یہ حدیث شریف کتاب الوصایا کے باب باب اجتناب أکل مال الیتیم میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج نسائی شریف کے

نسخہ کی جلدِ ثانی کے صفحہ نمبر (۱۱٦) پر ہے،اور شرکة العریس کی C.D مکتبة الحدیث میں اس حوالہ کے ساتھ کتاب نمبر (۳۰) اور باب نمبر (۱۲) اور حدیث نمبر (۳٦۷۵) لکھا گیا ہے.

اس کے علاوہ یہ حدیث شریف صحیح ابن حبان میں بھی ہے یعنی باب ذکر الزجر عن الکبائر السبع میں،اور شرکة العریس کی C.D مکتبة الحدیث میں اس باب کا نمبر (۴۳) اور اس حدیث شریف کا نمبر (۵۴٦۴) لکھا گیا ہے.(واللہ أعلم بالصواب)

اللّٰھم صل علی محمد النبیِ الأمیّ
وأزواجه أمهات المؤمنین وذریته
وأهل بیته کما صلیت علی آل ابراهیم
انك حمید مجید

الحدیث/۵۳

(وہ بدترین گناہ جن کے ارتکاب کے وقت ایمان باقی نہیں رہتا)

وَعَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: ((لَا يَزْنِي الزَّانِي حِيْنَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِيْنَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِيْنَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِن، وَلَا يَنْتَهِبُ نُهْبَةً يَرْفَعُ النَّاسُ اِلَيْهِ فِيْهَا أَبْصَارَهُمْ حِيْنَ يَنْتَهِبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَغُلُّ أَحَدُكُمْ حِيْنَ يَغُلُّ وَهُوَ مُؤْمِنٌ؛ فَاِيَّاكُمْ اِيَّاكُمْ)). مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

(ترجمہ حدیث نمبر۵۳)

اور انہیں سے (یعنی حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے) روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: نہیں زنا کرتا کوئی زانی جس وقت وہ زنا کرتا ہے اس حال میں کہ وہ مومن ہو (یعنی زنا کرتے وقت زنا کرنے والے کا ایمان باقی نہیں رہتا) اور نہیں چوری کرتا، چوری کرنے والا جب وہ چوری کرتا ہے اس حال میں کہ وہ مومن ہو (یعنی چوری کرتے وقت چور کا ایمان باقی نہیں رہتا) اور نہیں پیتا شراب کو وہ جب شراب پیتا ہے اس حال میں کہ وہ مومن ہو (یعنی شراب پیتے وقت شرابی کا ایمان باقی

نہیں رہتا) اور نہیں چھینا جھپٹی کرتا (کوئی شخص) ایسی چھینا جھپٹی کہ اٹھائیں لوگ اس کی طرف اپنی نگاہیں اُس کی وجہ سے جس وقت وہ چھینا جھپٹی کرے اس حال میں کہ وہ مومن ہو (یعنی جب کوئی شخص ظلماً لوگوں کے سامنے کھلم کھلا کسی کا مال چھینتا ہے اور لوگ بے بسی کی وجہ سے اس کا کچھ بگاڑ نہیں پاتے تو ایسے شخص کا بھی اس فعل کو کرتے وقت ایمان باقی نہیں رہتا) اور نہیں خیانت کرتا تم میں سے کوئی جب وہ خیانت کرتا ہے اس حال میں کہ وہ مومن ہو (یعنی خیانت کرتے وقت خائن کا بھی ایمان باقی نہیں رہتا، یہ باتیں فرمانے کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا کہ) پس تم (ان گناہوں سے) بچو. (یہ حدیث متفق علیہ ہے)

(مطلب حدیث نمبر ۵۳)

نبیِ کریم ﷺ نے اس حدیث شریف میں زنا کرنے، چوری کرنے، شراب پینے، لوٹ وچھینا جھپٹی کرنے اور خیانت کرنے کو اتنا شدید اور سنگین جرم اور گناہِ کبیرہ بتایا ہے کہ جن کا ارتکاب ایک مومن کی شان سے بعید و ناممکن ہے، اور یہ جو اس حدیث شریف میں فرمایا گیا ہے کہ ان گناہوں کا مرتکب مومن ہی نہیں رہتا اور اس کا ایمان باقی نہیں رہتا، اس کی تفصیلی شرح تو تشریح میں بیان ہوگی، لیکن یہاں اتنا ذہن میں رکھ لیا جائے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان گناہوں کے مرتکب کا ایمان کامل ایمان نہیں

رہتا اور جو کیفیت اس کے ایمان کی اور جو نورِ ایمان اس کے قلب میں ان گناہوں کا ارتکاب کرنے سے پہلے تھا اب یعنی ارتکاب کے بعد اس کی وہ کیفیت نہیں رہی اگرچہ نفسِ ایمان موجود ہے، اور آپ ﷺ نے جو ایمان کی سِرے سے نفی فرمائی ہے یہ ان گناہوں کی شدت کی طرف اشارہ کرنے اور ان کے مرتکبین کو زجر و توبیخ کرنے کے مقصد سے فرمائی ہے.

(تشریح حدیث نمبر ۵۳)

(وعنه) قاریؒ نے واضح کیا ہے کہ اس میں جو ضمیرِ مجرور ہے اس کا مرجع حضرت ابو ہریرہؓ ہیں، اَب رہی یہ بات کہ صاحبِ مشکاۃ شریف نے اسمِ ظاہر کی بجائے (یعنی وعن أبی هریرة کہنے کی بجائے) اسمِ ضمیر کیوں استعمال کیا (یعنی وعنه کیوں کہا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ صاحبِ مشکاۃ شریف نے یہ اصول بنایا اور اختیار کیا ہے کہ اگر کسی موقعہ پر یکے بعد دیگرے ایک ہی راوی کی ایک سے زیادہ حدیثیں آئیں گی تو وہ پہلی حدیث پر تو حوالہ دیتے وقت اسمِ ظاہر کا استعمال کریں گے اور باقی تمام احادیث پر ضمیر کا استعمال کریں گے، اور یہ حدیث یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۳) متصلاً حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی حدیث کے بعد ہے (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۲ کے بعد) آئی ہے اس لئے صاحبِ مشکاۃ شریف

نے اپنے اصول کے مطابق اسکو شروع کرتے وقت عن أبي هريرة کے بجائے وعنه لکھا ہے.

(لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) اس جملہ میں جو لا یزني ہے یہ باب ضرب سے فعلِ مضارع منفی بلاَ کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے بروزن لَا یَضْرِبُ اس لئے کہ یہ اصل میں لَا یَزْنِيُ تھا، قاعدہ ہے کہ جب بھی فعلِ مضارع کے لام کلمہ کی جگہ ان پانچ صیغوں میں (یعنی واحد مذکر غائب، واحد مؤنث غائب، واحد مذکر حاضر، واحد متکلم اور جمع متکلم میں) ضمہ کے بعد واو یا کسرہ کے بعد یاء آئے گی تو اس کو ساکن کر کے پڑھا جائے گا، اور لا یزني فعلِ مضارع کا واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے اور اس میں کسرہ کے بعد (یعنی نونِ مکسورہ کے بعد) یاء ہے (یعنی یائے مضمومہ) اس لئے اس کو بھی ساکن کر کے پڑھا جا رہا ہے، یا مختصراً یوں کہئے کہ یاء پر ضمہ دشوار ہونے کی وجہ سے اس کو ساکن کر دیا، یا یوں کہہ لیجئے کہ صَرف کا قاعدہ ہے کہ جو لفظ بھی اِيُ کے وزن پر آئے گا اس کو اِيْ کر کے پڑھا جائے گا اس لئے لَا یَزْنِيُ کو لَا یَزْنِيْ پڑھا جا رہا ہے.

بہر حال زَنیٰ از ضرب زِنًا کے معنی ہیں زنا کرنا لہذا لا یَزْنِيْ کے معنی ہوں گے زنا نہیں کرے گا یا زنا نہیں کرتا، اور قاریؒ نے لا یزنِيْ کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ خطًّا اثباتِ یاء کے ساتھ ہے یعنی یہ فعلِ مضارع منفی کا صیغہ ہے نہ کہ فعلِ نہی کا، اور اس کے بعد جو لفظِ الزَّانِيْ ہے یہ بابِ ضرب سے اسمِ فاعل معرف باللام واحد

مذکر ہے اور اس کے آخر میں بھی جو یآء ہے اس کو ساکن کر کے پڑھیں گے اور اس کے ساکن پڑھنے کی وجوہات وہی ہیں یعنی یآء پر ضمہ دشوار تھا اس لئے ساکن کر دیا، یا یہ اِیُ کے وزن پر تھا اس لئے اِیۡ پڑھا گیا، اور نحوی اعتبار سے یہ یعنی الـزّانـي فاعل ہے اس لئے کہیں گے کہ یہ مرفوع ہے اور اس کا رفع ضمۂ تقدیری کے ساتھ ہے کیونکہ یہ اسمِ منقوص ہے اور اسمِ منقوص کا رفع ضمۂ تقدیری کے ساتھ ہی ہوتا ہے، اور اس میں یعنی الـزّا نـيُ میں جو زآء ہے اس کو مشدد پڑھیں گے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب لامِ تعریف ایسے لفظ پر داخل ہو کہ جس کا پہلا حرف حروفِ شمسیہ میں سے (یعنی ت، ث، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ل اور ن میں سے) کوئی ایک ہو تو ایسے وقت میں لامِ تعریف کو اُسی حرفِ شمسی سے بدل دیتے ہیں اور پھر اُس لفظ کے پہلے حرف یعنی اُس حرفِ شمسی میں ادغام کر دیتے ہیں، اور الـزانـي میں پہلا حرف یعنی زآء حرفِ شمسی ہے اس لئے لامِ تعریف کو زآء سے بدل کر زانـي کے زآء میں مدغم کر دیا اور الـزَّانـيُ ہو گیا، اور جب اس کے یعنی الـزّانـي کے ماقبل یعنی لا یـزنـيُ کو اس میں ملا کر پڑھیں گے تو لا یـزنـيُ کے لام کلمہ کی یائے ساکنہ کو گرا کر ملائیں گے کیونکہ جب اجتماعِ ساکنین ہوتا ہے تو حروفِ علت گر جاتے ہیں اور اس میں اجتماعِ ساکنین ہو رہا ہے (یعنی یاء کا اور الـزَّانِیُ کے زائے اول کا جو لامِ تعریف کے بدلہ کی ہے) اس لئے حرفِ علت یآء کو گرا کر لَا یَزْنِيُ الزَّانِيُ پڑھا جا رہا ہے۔

"حِیْنَ یَزْنِيْ" عینیؒ وغیرہ شراح حضرات نے لکھا ہے کہ اس میں جو حِیْنَ ہے یہ ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یعنی حینَ مضاف ہے اور اس کا مابعد یَـزْنِيْ مضاف الیہ ہے جس سے پہلے أَنْ مصدر یہ محذوف ہے اور یـزنی جملہ ہونے کے بعد بتاویلِ مصدر ہوکر مضاف الیہ ہے حینَ کا اور حینَ مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مفعول فیہ، (ظرف زمان) ہے ماقبل میں مذکور فعلِ لَا یَزْنِی کا.

(کلمۂ حِیْن کی تحقیق)

یہ یعنی کلمۂ حیـن بکسر الحاء ہے اور اس میں حاء کا کسرہ بہت اہم ہے کیونکہ اگر اس کو بفتح الحاء پڑھ دیا جائے تو اس کے معنی ہو جاتے ہیں ہلاکت اور رنج ومحنت، اور بکسر الحاء کے معنی ہیں وقت، زمانہ، مدت اور اس کی جمع آتی ہے أَحْیَـانٌ اور جمع الجمع أَحَایِیْن استعمال ہوتی ہے.

صاحبِ لغات القرآن نے اِس کی یعنی لفظِ حِیْـنٌ کی تحقیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حِیْـن کسی شئے کے بلوغ اور حصول کے وقت کا نام ہے، اور اس کے معنی میں جو ابہام ہوتا ہے مضاف الیہ کے آنے سے اُس کی تخصیص ہو جاتی ہے اور وہ ابہام دور ہو جاتا ہے جیسے قرآنِ کریم میں ہے "وَلَاتَ حِیْـنَ مَـنَـاصٍ" (اور وقت نہ رہا تھا خلاصی کا) دیکھئے اس میں جو حِیْـن ہے یہ وقت کے معنی میں ہے اور اس میں یعنی وقت

کے معنی میں جو ابہام تھا اس کی مضاف الیہ یعنی مَناصٍ (خلاصی) سے تخصیص ہوگئی.

اور اس کا یعنی حِیْــــنَ کا استعمال متعدد معانی کے لئے ہوتا ہے (۱) مدت کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے "وَمَتَّعْنٰهُمْ اِلٰی حِیْنٍ" (اور ہم نے ان کا ایک مدت تک کام چلایا) (۲) برس اور سال کے معنی کے لئے جیسے اس آیت میں ہے "تُؤْتِیْ اُكُلَهَا كُلَّ حِیْنٍ" (وہ ہر سال اپنا پھل لاتا ہے) (۳) گھڑی اور وقت کے معنی کے لئے جیسے اِس آیت میں ہے "فَسُبْحَانَ اللّٰهِ حِیْنَ تُمْسُوْنَ وَحِیْنَ تُصْبِحُوْنَ" (سو پاک اللہ کی یاد ہے جس وقت، جس گھڑی کہ تم شام کرو اور جس وقت جس گھڑی کہ تم صبح کرو) (۴) زمانِ مطلق یعنی کوئی وقت کے معنی کے لئے جیسے اس آیت میں ہے "هَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ حِیْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ" (کبھی ہوا ہے انسان پر ایک وقت زمانہ میں سے).

اور صاحبِ فتح القدیر علامہ شوکانیؒ نے بحوالۂ ابوعبید لکھا ہے کہ اہلِ عرب حِیْــنَ پر کبھی کبھی تآء کا اضافہ بھی کردیتے ہیں اور حِیْنَ کی بجائے تَحِیْنَ لکھتے ہیں.

بہر حال حدیث شریف کے ٹکڑے "حِیْـنَ یَزْنِیْ" میں حین نمبر (۳) والے معنی میں ہے یعنی گھڑی اور وقت کے معنی میں ہے اِسی لئے ترجمہ کریں گے جس گھڑی زنا کرے، یا زنا کرتے وقت، اور ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے بالکل ایسے ہی جیسے اللہ تعالیٰ کے قول "فَسُبْحَانَ اللّٰهِ حِیْنَ تُمْسُوْنَ وَحِیْنَ تُصْبِحُوْنَ" میں ہے.

"وھو مؤمن" اس جملہ میں جو واؔؤ ہے یہ حالیہ ہے، اور اِس سے تائید ہو رہی ہے اُس قاعدہ کی کہ جملہ اسمیہ کو جب حال بنایا جائے تو اُس پر واؔؤ حالیہ داخل کیا جائے، اور "ھو مومن" جملہ اسمیہ ہی ہے اس لئے اُس پر واؔؤ داخل ہے، اب رہا یہ مسئلہ کہ یہ حال کسی سے ہے اور ذوالحال کون ہے تو زیادہ واضح اور صاف بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس جملہ کو "لایزنی الزانی" میں جو الزّانی فاعل ہے اُس سے حال بنایا جائے، اور "ھو مومن" جملہ چونکہ حال ہے اور حال منصوب ہوتا ہے اس لئے کہیں گے کہ یہ جملہ محلاً منصوب ہے، اور اس میں جو مبتدا ہے یعنی ھوؔ ضمیر اس کو ھاؔء کے ضمہ اور سکون کے ساتھ دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں کیونکہ اس ضمیرِ ھوؔ اور ھِيَ کا قاعدہ یہی ہے کہ ان کی ھاؔء کو واؔؤ اور فاؔء کے بعد ساکن کر کے پڑھنا بھی جائز ہے، بلکہ اہلِ زبان اکثر ساکن کر کے ہی پڑھتے ہیں، نیز کبھی کبھی لاؔم کے بعد بھی ھاؔء کو ساکن کر دیتے ہیں مثلاً کہتے ہیں اِنَّ لَهُوَ الْحَقُّ، اور اشعار میں تو کبھی بھی ہمزہ استفہام کے بعد بھی ان کی ھاؔء کو ساکن کر دیا جاتا ہے.

(اشکالات وجوابات، تعارض ودفعِ تعارض)

اس حدیث شریف کے پہلے جملے یعنی "لایزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن" (زانی کا ایمان جس وقت وہ زنا کرتا ہے باقی نہیں رہتا) کی تشریح کے دوران

شراح حضرات میں سے کسی نے اشکال وجواب کے نام سے، کسی نے تاویل ومطلب کے نام سے اور کسی نے تعارض ودفعِ تعارض کے نام سے بحثیں کی ہیں، مَیں اُن سب کو آپ کے سامنے پیش کئے دیتا ہوں، غور سے سمجھ لیجئے کیونکہ یہ ساری بحثیں اِس حدیث شریف میں مذکورہ باقی اور چار مسائل میں بھی (یعنی چوری کرنے، شراب پینے، لوٹ کرنے اور خیانت کرنے کی شکل میں ایمان باقی نہ رہنے والے جملوں میں بھی) کام آئیں گی، نیز اِسی طرح کے مضامین پر مشتمل دوسری احادیث کو سمجھنے میں بھی مدد دیں گی، تو سنئے.

علامہ عینیؒ وغیرہ نے یہاں پر یہ اشکال واعتراض لکھا ہے کہ اِس حدیث شریف سے یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۳) سے یہ معلوم ہورہا ہے کہ زانی، چور، شراب پینے والا، لوٹ وچھینا جھپٹی کرنے والا اور خیانت کرنے والا مومن نہیں رہتا اور دائرۂ ایمان سے خارج ہوجاتا ہے، جب کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث ''من قال لا اِلٰه اِلا الله دخل الجنة واِن زنی وان سرق'' سے یہ معلوم ہورہا ہے کہ وہ مومن رہتا ہے کیونکہ جنت میں مومن ہی جائے گا مومن کے علاوہ کوئی اور نہیں جائے گا، لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ دونوں حدیثیں ایک دوسرے کے مُعارض ہیں اور آپ ﷺ کے دونوں فرمان ایکدوسرے سے ٹکرارہے ہیں جب کہ یہ حقیقت ہے کہ آپ ﷺ کے فرامین میں تضاد وتعارض اور اختلاف وٹکراؤ ناممکن ہے تو پھر یہ تعارض واختلاف کیوں ہے؟

نیز اہلِ حق کا اس بات پر اجماع واتفاق ہے کہ زانی، سارق، اور قاتل وغیرہ کبائر کے مرتکب ہوتے ہیں نہ کہ شرک کے اور یہ لوگ اپنے ان کبیرہ گناہوں سے کافر نہیں ہوتے، اسی طرح سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "اِنَّ اللّٰـهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ" اس سے بھی یہی اشارہ مل رہا ہے کہ سارق وزانی وغیرہ کافر نہیں ہوتے، خلاصہ یہ کہ مشکاۃ شریف کی یہ حدیث نمبر (۵۳) دوسری احادیث کے، اجماعِ اہلِ حق کے اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مُعارض و مخالف ہے جبکہ کسی حدیث کا تعارض کسی حدیث سے یا قرآن کی کسی آیت سے اِسی طرح اجماعِ اہلِ حق سے ہو نہیں سکتا تو پھر یہ تعارض واختلاف کیوں ہے؟.

شراح حضرات نے مذکورہ بالا اشکال کو ختم کرنے اور اس تعارض واختلاف کو دور کرنے کے لئے بہت سی باتیں لکھی ہیں مثلاً عینیؒ نے لکھا ہے کہ آپ کو جو یہ تعارض نظر آرہا ہے اور یہ اشکال جو آپ کے ذہن میں آرہا ہے اس کی وجہ ہے آپ کا عربیت سے اچھی طرح واقف نہ ہونا، یعنی کوئی تعارض نہیں ہے اور کوئی اشکال کی بات نہیں ہے بلکہ یہ محض آپ کی ناواقفیت اور ناسمجھی کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ اگر آپ عربیت سے اچھی طرح واقف ہوتے تو آپ کو کوئی اشکال ہی نہ ہوتا، تو لیجئے ہم آپ کو سمجھائے دیتے ہیں، نبیِ کریم ﷺ نے جو اس حدیث شریف میں زانی، سارق وغیرہ کے ایمان کی نفی کی ہے یہ بلکل ایسا ہی ہے جیسے علم کی نفی کے لئے کہا جاتا ہے لَا عِلْمَ اِلَّا بِمَا نَفَعَ اور

مال کی نفی کے لئے کہا جاتا ہے لَا مَالَ اِلَّا الْاِبِلُ اور زندگی کی نفی کے لئے کہا جاتا ہے لَا عَیْشَ اِلَّا عَیْشُ الْآخِرَۃِ اور اسی طرح عربی میں بہت سے استعمال پائے جاتے ہیں جن میں نفی کی جاتی ہے مگر مراد نفیِ شئی نہیں ہوتی بلکہ نفیِ کمالِ شئی ہوتی ہے ایسے ہی نبی کریم ﷺ نے بھی زانی وسارق وغیرہ کے سلسلہ میں جو نفیِ ایمان کی ہے اُس سے آپ ﷺ کی مراد نفسِ ایمان کی نفی نہیں ہے بلکہ کمالِ ایمان کی نفی مراد ہے، اَب غور کیجئے کوئی اشکال واعتراض ہوسکتا ہے یا کسی قسم کے تعارض واختلاف کا وہم ہوسکتا ہے؟ نہیں ہرگز نہیں.

نووی ؒ نے اس تعارض واختلاف کو واضح کرتے ہوئے اور اس کے جوابات دیتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ حدیث شریف بظاہر حضرت ابوذر ؓ کی حدیث ''من قال لا الٰہ الّا اللہ دخل الجنۃ وان زنی وان سرق'' کے معارض ومخالف ہے، اور حضرت عبادہ بن صامت ؓ کی اُس حدیث کے بھی مخالف ومعارض ہے جس میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ان حضرات سے چوری نہ کرنے اور زنا نہ کرنے وغیرہ پر بیعت لی اور پھر ان حضرات کو مخاطب کر کے فرمایا کہ تم میں جو ان کو پورا کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کو اس کا اجر وثواب عنایت کرے گا، اور جو ان میں سے کسی کام کا مرتکب ہو جائے اور اس کو دنیا میں اس کی سزا دی جائے تو یہ سزا اس کے لئے کفارہ بن جائے گی، اور جو ان میں سے کسی کام کا ارتکاب کرے اور اس کو دنیا میں سزا نہ دی جائے تو اس کا مسئلہ

اللہ کے سپرد ہے چاہے تو اس کو معاف کردے اور چاہے اس کو سزا دے، اسی طریقہ سے یہ حدیث شریف اللہ تعالیٰ کے فرمان ”اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُشْرَکَ بِہٖ وَیَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَاءُ“ کے بھی مخالف ومعارض ہے، نیز اجماعِ اہلِ حق کے بھی مخالف ہے (یا یہ کہئے کہ اہلِ حق کا اجماع اس کے خلاف ہے جبکہ اہلِ حق کے اجماع کا حدیث شریف کے خلاف ہونا ناممکن ہے) کیونکہ اہلِ حق کا اجماع ہے اس بات پر کہ شرک کے علاوہ کبیرہ گناہوں کے مرتکب مثلاً چوری، زنا وغیرہ کے مرتکب کافر نہیں ہوتے بلکہ وہ مومن ہی رہتے ہیں ہاں ان کا ایمان کامل نہیں رہتا اور یہ ناقص الایمان ہوجاتے ہیں، اگر یہ لوگ توبہ کرلیتے ہیں تو ان کی سزا ختم ہوجاتی ہے (اور پھر یہ پہلے کی طرح کامل الایمان ہوجاتے ہیں) اور اگر یہ کبائر پر مُصر ہونے کی حالت میں مرجاتے ہیں تو ان کا مسئلہ اللہ عزوجل کی مشیت کے تحت ہوجاتا ہے یعنی اگر اللہ چاہے تو ان کو معاف کردے اور جنت میں بھیج دے اور چاہے تو ان کو سزا دے اور بعد میں جنت میں داخل کرے۔

خلاصہ یہ کہ یہ حدیث شریف دوسری احادیث، اور اللہ کے فرمان کے مخالف ہے اس لئے ضروری ہے کہ ہم اس حدیث شریف کو ایسے طریقوں سے سمجھیں کہ یہ تعارض واختلاف نہ رہے، چنانچہ نوویؒ لکھتے ہیں کہ اُن طریقوں میں سب سے بہتر طریقہ اور سب سے اچھی اِس حدیث شریف کی تاویل میرے نزدیک یہ ہے کہ یہ کہا

جائے کہ اس حدیث شریف میں جو ایمان کی نفی کی گئی ہے اُس سے مراد کمالِ ایمان کی نفی لی جائے اور عربی میں ایسا بہت ہوتا ہے کہ نفسِ شیٔ کی نفی کی جاتی ہے اور مقصد کمالِ شیٔ کی نفی ہوتی ہے ایسے ہی آپ ﷺ نے بھی نفی تو نفسِ ایمان کی کی ہے مگر آپ ﷺ کی مراد اور مقصد ہے کمالِ ایمان کی نفی کرنا، یعنی حدیث شریف کا مطلب یہ ہے کہ زنا، چوری وغیرہ کبیرہ گناہ کرنے والا مؤمن، کامل مؤمن نہیں رہتا، دیکھئے اس مطلب کو لینے اور یہ تاویل کرنے کے بعد بلکل تعارض واختلاف ختم ہو گیا.

اس کے علاوہ نوویؒ نے بحوالۂ بعض علماء اس تعارض کو ختم کرنے کا ایک طریقہ یہ بتایا ہے کہ اس حدیث شریف کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ کبیرہ گناہوں زنا، چوری وغیرہ کو حلال سمجھ کر کرتے ہیں جبکہ ان کو معلوم ہے کہ شریعت نے ان گناہوں کو حرام قرار دیا ہے تو وہ لوگ کافر ہو جاتے ہیں اور مومن نہیں رہتے.

حسن بصریؒ اور طبریؒ کے حوالہ سے نوویؒ نے اس حدیث کا ایک مطلب اور تاویل یہ لکھی ہے کہ اس حدیث شریف کا مطلب یہ ہے کہ کبیرہ گناہ چوری، زنا وغیرہ کا ارتکاب کرنے کے بعد جو ایک قابلِ مدح وتعریف نام اس کو ملا ہوا تھا وہ اس سے چھن جاتا ہے یعنی مثلاً زنا کرنے سے پہلے اس کا نام تھا مؤمن جو یقیناً قابلِ مدح وتعریف ہے اور زنا کرنے کے بعد اس کا ممدوح نام اس سے چھن گیا اور اس کو ایک مذموم نام یعنی زانی دے دیا گیا ایسے ہی چوری کرنے کے بعد سارق دے دیا گیا.

اور ابن عباسؓ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس حدیث شریف کا یہ مطلب ہے کہ ان کبیرہ گناہوں کے مرتکبین سے نورِ ایمان نکال لیا جاتا ہے (یعنی نفسِ ایمان تو باقی رہتا ہے مگر نورِ ایمان ان سے خارج ہو جاتا ہے).

اور مہلبؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس حدیث شریف کا مطلب ہے کہ اِن گناہوں کے مرتکبین سے اللہ تعالیٰ کی اطاعت وفرمانبرداری کی جو بصیرت اِن میں تھی وہ چھین لی اور نکال لی جاتی ہے.

اور زہریؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس حدیث اور اس جیسی دوسری احادیث کے بارے میں یہ کہا جائے کہ ان پر ہمارا ایمان ہے لیکن ہمیں ان کے معانی اور مطالب معلوم نہیں ہیں، اور اِس جیسی احادیث کے مطلب ومعنی کی کھود وکرید میں نہیں پڑنا چاہیئے.

اخیر میں نوویؒ لکھتے ہیں کہ اس حدیث شریف کا مطلب سمجھانے میں اس کے علاوہ بھی بہت سی باتیں کہیں اور لکھی گئی ہیں جن میں سے بعض تو بالکل غلط ہیں اور بعض غیر واضح اور غیر ظاہر ہیں اس لئے میں نے اُن سب کو نقل نہیں کیا اور انہیں چند باتوں پر اکتفا کیا ہے، اور میرے نزدیک سب سے بہتر مطلب اس حدیث کا وہی ہے جو سب سے پہلے نقل کیا گیا یعنی اس حدیث شریف میں نفیِ ایمان سے کمالِ ایمان کی نفی مراد ہے. (واللہ أعلم)

مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے بحوالۂ تورپشتیؒ لکھا ہے (کہ اس تعارض واختلاف کوختم کرنے کے لئے) اس حدیث شریف میں دوتاویلیں کی جاسکتی ہیں اور اس کے دومطلب نکالے جاسکتے ہیں (۱) اس حدیث شریف میں جونفیِ ایمان کی گئی ہے اُس سے کمالِ ایمان کی نفی مراد ہے (۲) اس حدیث شریف میں زنا، چوری وغیرہ کبیرہ گناہوں کے مرتکبین سے نفیِ ایمان کی ہی نہیں گئی کہ اشکال واعتراض ہو اور تعارض واختلاف کوختم کرنے کی نوبت آئے، کیونکہ آپ ﷺ نے اس حدیث شریف میں جوبھی الفاظِ خبر استعمال فرمائے ہیں وہ نہی کے معنی میں ہیں، رہی یہ بات کہ نفی (یعنی لا یزنی وغیرہ) نہی (یعنی لا یزنِ وغیرہ) کے معنی میں ہیں تو اس میں کوئی رکاوٹ اور ایسا ہونے میں کوئی اچنبہ کی بات نہیں ہے کیونکہ کتاب اللہ اور احادیثِ رسول ﷺ میں اس کی بہت سی نظیریں موجود ہیں یعنی بارہا مختلف مواقع پر نفی کو نہی کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، اس کے علاوہ اہلِ عرب کے کلام میں ایسا بہت ہوتا ہے کہ نفی استعمال کرتے ہیں اور نہی مراد لیتے ہیں، نیز یہاں اس کی تائید میں (کہ لایَزنی وغیرہ نفی لایُزنِ وغیرہ نہی کے معنی میں ہے) وہ روایت بھی ہے جس میں لایَزنِ یاء کوحذف کرکے یعنی صیغۂ نہی کے ساتھ، اسی طرح لایَشْرِبِ الخمرَ باء کے کسرہ کے ساتھ یعنی لَا حرفِ نہی کی وجہ سے مجزوم باء کو وصل کرتے وقت کسرہ دے کر بصیغۂ نہی پڑھنے کے ساتھ، اوراسی طرح دوسرے الفاظ کوبھی صیغہائے نہی کے ساتھ

روایت کیا گیا ہے، خلاصہ یہ کہ اس حدیث شریف میں جتنے بھی مضارع منفی کے صیغے استعمال ہوئے ہیں یعنی لَا یزنی وغیرہ وہ سب نہی کے معنی میں ہیں اور تعارض لازم آتا ہے جب، جب نفی کے صیغے نفی ہی کے معنی میں ہوں لہذا اس حدیث شریف میں اور دوسری احادیثِ شریفہ میں نیز اللہ تعالیٰ کے فرمان میں کسی قسم کا تعارض و تضاد نہیں ہے، اور علامہ تورپشتیؒ کا خیال ہے کہ اس حدیث شریف کی یہ توجیہ یعنی نفی کو نہی کے معنی میں لینے والی توجیہ سب سے اچھی، سب سے قوی اور تمام توجیہات سے زیادہ واضح اور ظاہر توجیہ ہے.

لیکن تورپشتیؒ کی یہ دوسری والی رائے نوویؒ کے خیال میں غیر واضح یا غلط ہے، اور قاریؒ نے اِس رائے کو بلکل صراحت کے ساتھ یہ کہکر رَد کیا ہے کہ اگر ہم اِن کی اس رائے کو مان لیں تو مطلب یہ نکلے گا کہ زَنا وغیرہ کرنا غیر مومن ہونے کی حالت میں جائز ہے کیونکہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے طبیب کہے لاتشرِبِ اللبن وَأنت محموم یعنی تم دودھ مت پینا بخار کی حالت میں، تو ظاہر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب بخار نہ ہو تب دودھ پینے میں کوئی جُرم نہیں ہے، ایسے ہی لایزنی الزانی الخ وغیرہ کا مطلب یہ ہوگا کہ تم یہ سارے کام مت کرنا مومن ہونے کی حالت میں جس کا لازمی مفہوم یہ نکلتا ہے کہ مومن نہ ہونے کی حالت میں یہ سارے کام جائز ہیں (جیسے بخار نہ ہونے کی حالت میں دودھ پینا جائز ہے) اور حدیث شریف کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو

سکتا کیونکہ یہ بلکل غلط ہے.

اورتورپشتیؒ کی اس رائے کو شیخ طیبیؒ نے بھی غیر واضح اور غیر اولیٰ کہا ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ اگر ہم اس رائے کو مان لیتے ہیں تو حدیث شریف میں جو ظرف حین یَزنی اور حال وھو مومن ہے اس کا کوئی فائدہ نہ رہے گا، اس لئے کہ زنا تو تمام ہی ادیان میں ممنوع وبُرا ہے اور مومنین کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اس کے بعد طیبیؒ نے اپنی رائے لکھی ہے کہ میرا خیال یہ ہے کہ اس حدیث شریف میں ایمان بول کر حیاء کو مراد لیا گیا ہے کیونکہ حیاء، ایمان کا یک اہم شعبہ ہے اس پر ایمان کا اطلاق کیا جا سکتا ہے یعنی حدیث شریف کا مطلب ہے لایزني الزانی حین یزنی وھو یستحیی من اللّٰہ تعالیٰ اور اسی طرح دوسرے جملوں میں بھی جہاں جہاں ’’وھو مومن‘‘ ہے اس کا مطلب یہی یعنی ’’وھو یستحیی من اللّٰہ‘‘ ہی ہے، خلاصہ یہ کہ اس حدیث شریف سے یہ نہیں معلوم ہو رہا کہ اِن کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرنے والے ایمان سے خارج ہو جاتے ہیں بلکہ یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ان کی حیاء ختم ہو جاتی ہے لہذا اس حدیث شریف اور دوسری احادیثِ شریفہ اور اللہ تعالیٰ کے قول میں کوئی تضاد و تعارض نہیں ہے.

اور قاریؒ نے اس تعارض واختلاف کو ختم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث شریف کے ظاہری الفاظ سے تو یہی معلوم ہو رہا ہے کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب مومن نہیں

رہتا جبکہ دوسری نصوص بتاتی ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ کا ایمان باقی ہوتا ہے اور وہ مومن ہی رہتا ہے اس لئے ہمارے علماء نے اس حدیث شریف میں مختلف تاویلیں کی ہیں اور اس کے مختلف مطلب بتائے ہیں.(۱)وهو مومن کا مطلب ہےوهو مومن کامل یعنی ان گناہوں کا مرتکب کامل مومن نہیں رہتا(۲)وهو مومن کا مطلب ہے وهو ذوأمن مِنُ عذاب الله تعالیٰ یعنی ان کبیرہ گناہوں کا مرتکب اللہ تعالیٰ کے عذاب سے مامون ومحفوظ نہیں رہتا(۳)وهو مومن کا مطلب ہےوهو مومن مطیع لللهِ تعالیٰ یعنی ان گناہوں کا مرتکب اللہ کا مطیع وفرماں بردار بندۂ مومن نہیں رہتا(۴) آپ ﷺ نے جو اِن گناہوں کے مرتکبین سے ایمان کی نفی کی ہے وہ زجر توبیخ اور انذار وعید کے انداز پر کی ہے(۵) آپ ﷺ نے جو اِن گناہوں کے مرتکبین سے ایمان کی نفی کی ہے وہ مآل وانجام کے اعتبار سے کی ہے یعنی اِن گناہوں کے کرنے والے اِن گناہوں کو کرتے کرتے ایک دن ایمان سے خارج ہو جائیں گے، خلاصہ یہ کہ مذکورہ بالا توجیہات کرنے کے بعد کوئی تعارض واختلاف ذہن میں نہیں رہے گا.

اور مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے حجة الله البالغة کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس حدیث شریف میں جن گناہوں کا ذکر ہے (یعنی زنا، چوری وغیرہ) یہ انسان سے اُسی وقت صادر ہوتے ہیں جب اس کے اندر حیوانیت یا درندگی کا غلبہ ہو جاتا ہے

اوراس کی صفتِ ملکیت گویا کہ بالکل ختم ہوجاتی ہےاورایمان اس کے اندر سے گویا رخصت ہوجاتا ہے، خلاصہ یہ کہ اعتراض میں پیش کیا ہوا تعارض تو جب ثابت ہوسکتا ہے جب آپ ﷺ نے ان کبیرہ گناہوں کے مرتکبین سے ایمان کی نفی کی ہوتی جب کہ ایسا نہیں ہے یعنی آپ ﷺ نے ان گناہوں کے مرتکبین سے ایمان کی نفی نہیں کی ہے بلکہ اندازِ نفی استعمال کرکے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ان کبیرہ گناہوں کے مرتکبین کا ایمان ان گناہوں کوکرتے وقت نکلنے کے بلکل قریب ہوجاتا ہے.

اور مولانا موصوفؒ ہی نے بحوالۂ الیواقیت والجواہر اس حدیث شریف کے سلسلہ میں یہ تاویل بھی نقل کی ہے کہ اس حدیث شریف میں جہاں جہاں ''وھو مؤمن'' مذکور ہے اس کا مطلب ہے ''وھو مصدِّقٌ بالعقاب علیه'' یعنی ان کبیرہ گناہوں کے مرتکبین جب ان گناہوں کو کرتے ہیں تو ان کے اندر اِن گناہوں پر جو عذاب وعقاب شریعت نے بتایا ہے اُس کی تصدیق باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ اگر ان کے دل میں اِن گناہوں پر واقع ہونے والی سزا اور عقاب کا یقین اور تصدیق ہوتی تو وہ کبھی بھی ان گناہوں کا ارتکاب نہ کرتے، جیسے کہ اگر ایک بہت شدید آگ دہکائی جائے اور پھر کسی سے کہا جائے کہ اگر تو زنا کرے گا تو تجھے ضرور بالضرور اِس آگ میں ڈالا جائے گا، تو اگر زمانۂ طویل اور مدتِ دراز تک بھی ہم اُس سے کسی عورت کے ساتھ زنا کو کہتے رہیں گے تو وہ کبھی بھی زنا نہیں کرے گا کیونکہ اس کو یہ دہکتی ہوئی آگ

دیکھ رہی ہے اور اس بات کا یقین ہے کہ یہ لوگ مجھے زنا کرنے کے بعد اس آگ میں ضرور ڈالیں گے، خلاصہ یہ کہ اعتراض واشکال، اور تضاد وتعارض کی بنیاد تھی یہ بات کہ "وھو مؤمن" کے الفاظ سے آپ ﷺ نے اِن گناہوں کے مرتکبین کے ایمان کی نفی کی ہے، اور ہم نے جو اس کا جواب بتایا اس کو دیکھنے کے بعد یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس حدیث شریف میں اِن کبیرہ گناہوں کے کرنے والوں سے ایمان کی نفی نہیں کی ہے بلکہ ان گناہوں کی سزا اور عقاب کی تصدیق کی نفی کی ہے، یعنی گویا اعتراض واشکال کی بنیاد گر گئی اور تضاد وتعارض کی علت ختم ہوگئی لہذا اب نہ کوئی اشکال واعتراض ہوسکتا ہے اور نہ ہی کسی تضاد وتعارض کا شبہ، اور یہ بات ثابت ہو جاتی ہے بلکہ یہ کہئے کہ ثابت ہی رہتی ہے کہ ہر ایک حدیث اور فرمانِ باری تعالیٰ اور اجماعِ اہلِ حق اپنی اپنی جگہ صحیح اور برحق ہیں.

(ایک خاص بات)

قسطلانیؒ نے یہاں پر بحوالۂ صاحبِ مصابیح ایک خاص بات کی طرف توجہ دلائی ہے اور وہ خاص بات یہ ہے کہ اس حدیث شریف میں جو کبیرہ گناہ مذکور ہیں انمیں سے ہر ایک کے ساتھ ظرف کی قید لگائی ہے یعنی حین یزنی، حین یسرق وغیرہ فرمایا گیا ہے تو اس قید کی حکمت ومصلحت کو یقینی طور پر تو اللہ ہی بہتر جانتا ہے لیکن مجھے ایسا لگتا

ہے کہ اِن قیود کو لگا کر آپ ﷺ نے اسطرف اشارہ فرمایا ہے کہ ان کبیرہ گناہوں کے مرتکبین اِن گناہوں کو بالارادہ اور بالقصد کریں، کیونکہ عربیت میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں کہ فعلِ منفی کو ظرف کے ساتھ مقید کردیا جاتا ہے اور مراد یہ لیا جاتا ہے کہ اس فعل کو بالارادہ اور بالقصد کرنے سے روکا گیا اور منع کیا گیا ہے، اور عربی میں اسکو کہتے ہیں التعبیر عن الفعل بارادتہٖ ،خلاصہ یہ کہ آپ ﷺ کا اس حدیث شریف میں ان گناہوں کی نفی کو ظرف (حین یزنی وغیرہ) کے ساتھ مقید کرنا التعبیر عن الفعل بارادتہٖ کے قبیل وباب سے ہے، یعنی گویا آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص بھی ان گناہوں کا ارتکاب قصداً، متعمداً بغیر کسی عذر اور وجہ کے کرے گا تو اسکے ایمان کا نور، یا کامل ایمان اُس سے رخصت ہو جائے گا، اور اگر کسی سے سہواً بدونِ ارادہ وقصد اِن گناہوں کا ارتکاب ہو جائے تو اُسکے لئے یہ وعید نہیں ہے. (واللہ أعلم بالصواب)

(بقیہ تشریح حدیث نمبر ۵۳)

(ولا یسرق السارق حین یسرق وھو مؤمن) بالقصد چوری کرنے والے کا ایمان (یعنی کامل ایمان) باقی نہیں رہتا، (اس جملہ کی تشریح کے لئے پچھلے جملہ یعنی ’’لا یزنی الزانی الخ‘‘ کی تشریح کا مطالعہ کریں) اور اس جملہ میں جو لَا یسرق ہے راجح بات تو اسکے بارے میں یہ ہے کہ یہ بابِ ضرب سے فعلِ مضارع

منفی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور اس کے آخری حرف یعنی قاف کو حرکتِ ضمہ کے ساتھ پڑھتے ہوئے السارق میں ملائیں گے یعنی لا یَسْرِقُ السَّارِقُ پڑھیں گے، اور یہ یعنی لَا یَسْرِقُ ضربَ کے مصدر سَرِقَۃٌ بکسر الراء سے مشتق ہے جس کے معنی چوری کرنے کے ہیں اور امام راغب اصفہانیؒ نے سَرِقَۃٌ کے معنی بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں پوشیدہ طور پر اُس چیز کا لینا جس چیز کو لینے کا حق نہ ہو، اور شرع میں یہ لفظ کسی شے کے مخصوص جگہ سے مخصوص مقدار میں لینے کے معنی میں مستعمل ہے، اور اگر اس کو یعنی لا یسرق کو صیغۂ نہی مانیں تو پھر الساکن اذا حُرِّک حُرِّک بالکسر کے قاعدہ کے مطابق اس کے قاف کو کسرہ دے کر السارق میں ملائیں گے، اور اس کے بعد جو السارق ہے یہ الضَّارِبُ کے وزن پر اسمِ فاعل کا صیغۂ واحد مذکر معرف باللام ہے، اور اس کے معنی ہیں چور، چوری کرنے والا، اور اس کے بعد جو "حین یسرق" ہے اس میں حین منصوب ہے ظرف ہونے کی بناء پر اور اس کا مطلب ہے وقتَ السرِقۃ یعنی چوری کرنے کے وقت، اور یہ یعنی "حین یسرق" کس کا ظرف ہے تو مَیں نے اس سلسلہ میں بہت سے علماء سے رجوع کیا تو کچھ نے بتایا کہ یہ لَا یسرق کا ظرف ہے اور کچھ نے کہا کہ یہ "وھو مؤمنٌ" میں جو مؤمن ہے اس کا ظرف ہے.

(ایک خاص وضاحت)

”ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن“ مسلم شریف کی روایت میں تو یہ جملہ یہاں پر ہی ہے یعنی ”لا يزني الزاني الخ“ کے بعد اور لا يشرب الخمر الخ سے پہلے لیکن بخاری شریف میں یہ روایت چار جگہ مذکور ہے اور چاروں جگہ لا یسرق الخ لا يشرب الخمر الخ کے بعد ہی ہے.

(ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن) اور شراب پیتے وقت شرابی کا بھی ایمان (کامل) باقی نہیں رہتا، (اس جملہ کی بھی تفصیلی تشریح کے لئے حدیث شریف کے پہلے جملے یعنی لا يزني الزاني الخ کی تشریح کا مطالعہ کریں) اور اس میں جو لا یشرب ہے یہ بابِ سمع سے ہے یعنی رآء کے فتحہ کے ساتھ ہے بروزن لَا يَسْمَعُ، اور اس میں بھی وہی دو قراءتیں ہیں یعنی بضم الباء اور بکسر الباء اور وجوہات وہی ہیں جو لا یسرق میں بتائی گئی ہیں، اور یہ یعنی لا يشرَب، شُرْبٌ بضم الشین سے ماخوذ ہے جس کے معنی پینے کے ہیں، اور لا یشرب کا مطلب بتاتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے أی ولا يشرب الشارب الخمرَ، یعنی اس کے فاعل کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ موقع ومحل سے یہ بات بالکل واضح تھی کہ اس کا فاعل الشارب ہی ہے اور ایسے موقع پر یعنی جہاں فاعل بالکل واضح اور معلوم کے درجہ میں ہو فصحاء و بلغاءِ

عرب فاعل کو حذف کردیتے ہیں اور آپ ﷺ تو أفصح العرب ہیں اس لئے آپ ﷺ نے بھی لایشرب کے فاعل کو اپنے کلام میں حذف کردیا ہے، اس کے علاوہ قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ لایشرب میں فاعل ھو ضمیر ہو اور اس کا مرجع مؤمن ہو.

اور شیخ طیبیؒ نے اس حذفِ فاعل کے مسئلہ کو بحوالہ ابن مالکؒ اس طرح لکھا ہے کہ نبیِ کریم ﷺ کے اس فرمان میں لایشرب، لاینتهب، لایغل اور لایقتل (یہ یعنی لایقتل اگلی حدیث میں ہے جو فی روایة ابن عباس سے شروع ہورہی ہے یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۴ میں ہے) چاروں فعلوں کے فاعل محذوف ہیں اور وہ فاعل محذوف شارب، ناهب، غالّ اور قاتل ہیں، اور یہ یعنی اِن افعال کے فاعلوں کا محذوف ہونا بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ قرآنِ کریم کی آیتِ مبارکہ ”وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا“ میں فاعل محذوف ہے یعنی حَاسِبٌ (واضح رہے کہ وَلَا يَحْسَبَنَّ غائب کے صیغہ کے ساتھ ہشامؒ کی قراءت ہے، حفص کی قراءت حاضر کے صیغہ کے ساتھ ہے یعنی ”وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا“ ہے، اور قاریؒ نے طیبیؒ کی نقل کردہ ابن مالکؒ کی اس بات پر یہ نوٹ لگایا ہے کہ اِن چاروں فعلوں کے فاعل کو محذوف بتاتے ہوئے موصوف سے سہو ہورہا ہے کیونکہ چاروں فعلوں کا فاعل محذوف نہیں ہے بلکہ تین کا محذوف ہے کیونکہ ان چار میں سے جو ایک فعل لَا يَغُلُّ ہے اس کا

فاعل تو عبارت میں موجود ہے یعنی أَحَدُکُمْ.

"ولا یشرب الخمر" اس میں جو الخمر ہے یہ منصوب پڑھا جائے گا کیونکہ مفعول ہے اور یہ یعنی الخَمْر خاء کے فتحہ اور میم کے سکون کے ساتھ ہے، اور صاحبِ لغات القرآن نے اس کی یعنی لفظِ الخَمْر کی تحقیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں انگوری شراب، اور اصل میں تو خَمْر نام ہے انگور کے کچے پانی کا جب وہ نشہ آور ہو جائے، لیکن مجازاً ہر نشیلی شراب کو خَمْر کہہ دیتے ہیں.

علامہ بغوی سید محمد مرتضٰی زبیدی صاحبؒ نے تاج العروس شرحِ قاموس میں لکھا ہے "وَاعلم اَن کون الخمر اسماً الخ" یعنی جان لینا چاہئے کہ حقیقۃً خَمْر نام ہے انگور کے کچے پانی کا جب وہ نشہ آور ہو، اور خَمْر کا استعمال اِسی معنی میں مشہور ہے، اور دوسری مختلف ناموں کی شرابوں میں اس کا استعمال مجازاً ہے.

اور یہ یعنی خَمْر یا تو اختِمارٌ سے ماخوذ ہے جس کے معنی خمیر اٹھنے کے ہیں، چونکہ اس میں بھی خمیر اٹھکر جوش پیدا ہوتا ہے اور جھاگ آنے لگتے ہیں اس لئے اس کو بھی خَمْر کہتے ہیں، یا خَمْر مشتق ہے مخَامَرَۃٌ سے جس کے معنی چھپا لینے کے ہیں چونکہ یہ (یعنی شراب) وسواس کو گم کر دیتی اور عقل و ہوش کو چھپا دیتی ہے اس لئے اس کو خَمْر سے موسوم کیا گیا اور خَمْر کہا گیا ہے، الاتقان فی علوم القرآن میں لکھا ہے کہ ابو عبیدہؓ نے ضحاک تابعیؒ سے اَعْصِرُ خَمْرًا کی تفسیر میں روایت کیا ہے کہ خَمْر

اہلِ عمان کی زبان میں انگور کو کہتے ہیں، اس اعتبار سے شرابِ انگوری کو خَـمْـر کہنے کی مناسبت ظاہر ہے، اور لفظِ خَـمْـر کا استعمال عربی زبان میں مؤنث ہوکر شائع وذائع اور عام ہے اگرچہ اِس کی تذکیر کو بھی بعض ائمۂ لغت نے جائز رکھا ہے لیکن اس میں فصیح لغت تانیث ہی کی ہے.

"حین یشربها" اس میں جو حِیْنَ ہے یہ منصوب ہے کیونکہ ظرف ہے اور اس کے بعد جو یَشْرَبُهَا ہے یہ جملہ محلِ جرّ میں ہے کیونکہ مضاف الیہ ہے اور یشربها میں جو ضمیرِ مؤنث ھاء ہے اس کے مؤنث ہونے سے تائید ہورہی اس بات کی کہ خَمْر مؤنث ہے کیونکہ اِس ضمیرِ مؤنث ھاء، منصوب علی المفعولیة کا مرجع خَمْر ہی ہے.

(ولا یَنْتَهِبُ نهبة یرفع الناس اِلیه فیها أبصارهم حین ینتهبها وهو مومن) اس جملہ کی بھی تفصیلی شرح کے لئے حدیث شریف کے پہلے جملے لا یزنی الزانی الخ کی تشریح کا ضرور مطالعہ کرلیں، اس کے بعد ملاحظہ کریں کہ اس جملہ میں جو لَا ینتهب ہے اس میں بھی وہی دونوں باتیں کہی جاسکتی ہیں یعنی یہ فعلِ مضارع منفی کا صیغۂ واحد مذکر غائب بھی بتایا گیا ہے اور فعلِ نہی کا صیغۂ واحد مذکر غائب بھی پہلی شکل میں اس کے بآء کو ضمہ کے ساتھ پڑھیں گے اور دوسری میں ساکن کیونکہ فعلِ نہی میں آخری حرف مجزوم ہوتا ہے، اور لَا یَنْتَهِب کی لغوی تحقیق کرتے

ہوئے شراحِ کرام نے لکھا ہے کہ اِنْتَھَبَ ازافتعال اور نَھَبَ از فتح دونوں کے معنی ہوتے ہیں لوٹ مار کرنا، چھینا جھپٹی کرنا اور زبردستی کسی کا مال چھین لینا، لہذا لَا یَنْتَہِبُ کا ترجمہ ہوگا نہیں لُوٹتا اور چھینتا لوٹنے والا کسی کا مال، یا نہ لُوٹے اور نہ چھینے کسی کا مال مومن (یعنی کسی کا مال لوٹنا، چھیننا گناہِ کبیرہ ہے اور اگر کوئی مومن شخص کسی کا مال لُوٹے اور چھینے تو یہ تو حد درجہ کی بہت ہی بری حرکت اور بڑا سنگین جرم ہے) اور لَا یَنْتَہِبُ کے بعد جو لفظِ نھبۃ ہے اس کی تحقیق کرتے ہوئے نوویؒ نے تو صرف اتنا لکھا ہے کہ یہ نون کے ضمہ، ھاء کے سکون اور باء کے فتحہ کے ساتھ ہے اور منصوب ہے کیونکہ مفعول ہے یَنْتَہِبُ کا اور اس کے یعنی نُھْبَۃ کے معنی ہیں معنی ہیں وہ مال جس کو لُوٹا اور چھینا جائے، لیکن طیبیؒ وغیرہ شراح حضرات نے اس میں دو لغتیں لکھی ہیں (۱) بفتح النون یعنی نَھْبَۃً اور اس شکل میں یہ مصدر ہوگا اور اس کے معنی ہوں گے لُوٹنا، چھیننا اور منصوب ہوگا مفعولِ مطلق ہونے کی وجہ سے، اور ذہن میں یہ اشکال نہیں آنا چاہئے کہ نَھْبَۃً یَنْتَہِبُ کا مفعولِ مطلق کیسے بن سکتا ہے کیونکہ عربیت میں ایسا ہوتا ہے اور اس کی اہلِ عرب کے یہاں بہت سی نظیریں ملتی ہیں، (۲) اور دوسری بات اِن شراح حضرات نے بھی وہی لکھی ہے جو نوویؒ نے لکھی ہے یعنی یہ بضم النون ہے اور اسم ہے اور اس کے معنی ہیں وہ مال جس کو لُوٹا جائے، چھینا جائے یعنی لُوٹا ہوا اور چھینا ہوا مال، اور یہ اس شکل میں یعنی بضم النون کی شکل میں بھی ہوگا تو منصوب ہی لیکن نصب کی وجہ ہوگی مفعول بہ ہونا

نہ کہ مفعولِ مطلق ہونا.

’’یرفع الناس اِلیه فیها أبصارهم‘‘ یہ پورا جملہ محلِّ نصب میں ہے کیونکہ صفت ہے نُھْبَۃً مفعول منصوب کی اور صفت کا اعراب وہی ہوتا ہے جو موصوف کا ہوتا ہے، اور اس میں جو یَرْفَعُ ہے یہ یاء اور فاء کے فتحہ کے ساتھ ہے کیونکہ یہ بابِ فتح سے فعلِ مضارع مثبت معروف کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور رَفَعَ از فتح رَفْعًا کے معنی ہوتے ہیں اٹھانا، اونچا کرنا اور بلند کرنا، اور یَرْفَعُ کے بعد جو النَّاسُ ہے اس کو مرفوع پڑھیں گے کیونکہ یہ یَرْفَعُ کا فاعل ہے اور فاعل مرفوع ہوتا ہے اس لئے یہ بھی مرفوع ہے اور النَّاسُ اسمِ جمع ہے جس کے معنی ہوتے ہیں مرد، عورت، بچے، بڑے، اچھے، برے، مسلمان، کافر، دانا، نادان یعنی یہ لفظ سب کو شامل ہے اور کبھی کبھی اِس سے صرف اہلِ فضل و دانش کو مراد لیا جاتا ہے یعنی اِس سے صرف وہ لوگ مراد ہوتے ہیں جو خصوصیتِ انسانی میں کامل ہوں، بہر حال اردو میں عام طور پر اس کا ترجمہ ’’لوگ، لوگوں‘‘ سے کیا جاتا ہے، لہٰذا یَرْفَعُ النَّاسُ کا ترجمہ کریں گے ’’اٹھائیں لوگ‘‘ اور النا س کے بعد جو اِلَیه ہے اس کی ضمیرِ مجرور کا مرجع بتاتے ہوئے شراح حضرات نے لکھا ہے أی اِلی الْمُنْتَهِبِ بکسر الهاء یعنی لوٹنے والے، چھیننے والے کی طرف اور اس کے بعد جو فیها ہے اس کی ضمیرِ مجرور کا مرجع بتاتے ہوئے عینیؒ اور قسطلانیؒ نے لکھا ہے أی فی النُّهْبَةِ اور طیبیؒ وغیر دیگر شراح حضرات نے فیها کی شرح کرتے

ہوئے لکھا ہے أی بِسَبَبِها أو لِأَجلِها شاید یہ حضرات بتانا یہ چاہ رہے ہیں کہ اس میں یعنی فیھا میں جو فِي حرفِ جر ہے یہ تعلیل وسبب کے معنی کے لئے ہے، اس کے علاوہ اِن حضرات نے ایک توجیہ فیھا کے بارے میں یہ بھی کی ہے کہ یہ یعنی فیھا کائناً یا مشغولاً شبہ فعل کے متعلق ہوکر حال ہے النّاسُ، یَرْفَعُ کے فاعل سے اور مطلب یہ ہے أی یرفع الناس اِلیہ أبصارَھم حالَ کونہٖ مشغولاً فی تلک النُهُبَةِ و أخذ المال (یعنی نہیں لوٹتا کوئی لوٹنے والا ایسی لوٹ اور نہیں چھینتا کوئی چھیننے والا کسی کا مال ظلماً و قهراً ایسا لوٹنا اور چھینا کہ لوگ اُس کے چھیننے اور لوٹنے کے وقت اُس لوٹنے والے کی طرف اپنی نگاہیں اٹھائیں مگر لاچارگی اور بے بسی کی وجہ سے سوائے چیخ وپکار کے کچھ نہ کرسکیں).

''أبصارھم'' یہ مرکب اضافی ہوکر مفعول ہے یَرْفَعُ کا اِسی لئے اس کے جزءِ اوّل یعنی أَبْصَارَ مضاف کو منصوب پڑھ رہے ہیں اور یہ یعنی أَبْصَار جمع ہے بَصَرٌ کی اور بَصَرٌ کے معنی ہیں آنکھ، بینائی اور دیکھنے کی قوت، اور بینائی چاہے آنکھ کی ہو یا دل کی دونوں کو بَصَر کہا جاتا ہے، یہاں پر حدیث شریف میں اس کا ترجمہ ہوگا نظریں، اور أَبْصَارَ کے بعد جو ھُمْ ضمیرِ جمع مضاف الیہ مجرور ہے اس کا مرجع ہے النّاسُ اور اس کے مرجع ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے کیونکہ النّاس یا تو جمع ہے یا اسمِ جمع ہے اور دونوں ہی شکلوں میں ھم ضمیر کا استعمال صحیح ہے، اور قاریؒ نے لوگوں کے نظریں

اٹھانے کی وجہ بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کی وجہ یا تو یہ ہوگی کہ لوگ اس کی جرءت اور ہمت پر تعجب کرر ہے ہوں گے، یا اس کی وجہ یہ ہوگی کہ لوگ اس کی قوت وسطوت کے ڈر سے اس کو دیکھ رہے ہوں گے لیکن اس کو کچھ کہہ نہیں رہے ہوں گے.

”حین ینتھبھا وھو مؤمن“ اس کی بھی مکمل تشریح کے لئے حدیث شریف کے پہلے جملے ”حین یزنی وھومومن“ کی شرح کا مطالعہ کر لیجئے، بہر حال ”ولا ینتھب الخ“ پورے جملے کا مطلب وخلاصہ یہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص لوگوں کا مال ظلمًا وقھرًا اُن سے چھینے، لوٹے اور وہ اس کی طرف بے بس ولاچار ہو کر دیکھتے رہیں اور اس کو اِس لوٹ سے نہ روک سکیں، صرف گریہ وزاری ہی کرتے رہیں تو سمجھ لو کہ اُس لوٹنے والے کا ایمان (کامل) اُس سے رخصت ہو چکا کیونکہ یہ ظلم عظیم ہے اور کسی بھی مومن کیلئے کسی بھی حال میں یہ حرکت مناسب وموزوں نہیں ہے بلکہ ناجائز وحرام ہے.

(ولا یغل أحدکم حین یغل وھو مؤمن فاِیاکم اِیاکم) اس جملہ کی بھی تفصیلی وضاحت کیلئے اِس حدیث شریف کے سب سے پہلے جملہ یعنی لا یزنی الزانی الخ کی شرح کا مطالعہ کریں، اور یہ جملہ صرف مسلم شریف میں ہے بخاری شریف میں جتنے مقامات پر بھی یہ روایت ہے یہ جملہ اُن میں سے کسی مقام پر بھی نہیں ہے.

”وَلا یغل أحدکم“ نوویؒ نے لکھا ہے کہ اس میں جو لا یغلّ ہے کہ یہ یاء کے فتحہ، غین کے ضمہ، لام کی تشدید کے ساتھ ہے اور مرفوع ہے، یعنی یہ غَــــلَّ از نصر

غُـلُـوْلًا کا فعلِ مضارع منفی صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور غُـلُـوْل کے معنی ہیں مالِ غنیمت میں سے کچھ چُرانا، امانت میں خیانت کرنا، اور لَا یَغُلُّ کے بعد جو أحَد کم ہے یہ مرکب اضافی ہوکر فاعل ہے اِسی لا یَغُلُّ کا اور اسی وجہ سے اس کا جزءِ اول یعنی أحَد مرفوع ہے اور اس میں جو ضمیرِ خطاب جمع کُم ہے یہ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے اور اس میں کُم سے مراد پوری امتِ مسلمہ ہے.

”حیـن یغـل“ اس میں جو حیـن ہے یہ منصوب ہے کیونکہ ظرف ہے، اب ظرف کس کا ہے تو اس میں وہی دونوں باتیں کہی جاسکتی ہیں کہ یہ یا تو ظرف ہے لَا یغل کا یا ظرف ہے ”وهـو مؤمن“ میں جو مؤمن ہے اس کا، اور حین کے بعد جو فعلِ مضارع یَغُلُّ ہے اِس سے پہلے أن مقدر ہے اور یہ بتاویلِ مصدر ہوکر مضاف الیہ ہے اس لئے کہیں گے کہ یَـغُـلّ محلِ جرّ میں ہے کیونکہ مضاف الیہ ہے، اور اس کا یعنی ”حیـن یغل“ کا مطلب بتاتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے أی وقـتَ سَرِقةِ شيءٍ مـن غنيمة أو وقت الخيانة فی أمانةٍ یعنی مالِ غنیمت سے چراتے وقت یا امانت میں خیانت کرتے وقت اُس سے خائن وسارق کا ایمان (کامل) نہیں رہتا، طیبیؒ اور عینیؒ نے بھی غُـلُـوْل کی تفسیر مطلق خیانت سے کی ہے (جبکہ ابو عبید لغویؒ کا قول ہے کہ غُـلُـوْل صرف مالِ غنیمت میں خیانت کرنے کو کہتے ہیں) اِس سے ایسا لگتا ہے کہ یہ لوگ اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہاں پر حدیث شریف میں جو غُـلُـوْل کے

بارے میں وعید مذکور ہے اس کا تعلق ہر طرح کی خیانت سے ہے چاہے وہ مالِ غنیمت میں خیانت ہو اور چاہے مالِ غنیمت کے علاوہ کسی اور امانت میں خیانت ہو.

"فـاِيـاكـم اِيـاكـم" قاریؒ نے اس کا مطلب بتاتے ہوئے لکھا ہے أی **احذروكم من فعل هذه الأشياء المذكورة** یعنی ان تمام مذکورہ اشیاء سے بچے رہو اور اپنے آپ کو اِن تمام چیزوں (زنا وغیرہ) سے دور رکھو، اور نوویؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ روایات میں یہ اسی طرح ہے یعنی مکرر ہے اور یہ تکرار تاکید ومبالغہ کی غرض سے ہے، اور یہ یعنی اِیاکم اِیاکم منصوب ہے کیونکہ مقامِ تحذیر کی وجہ سے اس کے فعل کو حذف کر دیا گیا ہے اور صرف مفعول کو ذکر کیا گیا ہے (مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر مسئلۂ تحذیر کی تفصیل ذکر کر دیجائے ہوسکتا ہے مفید ثابت ہو).

(مسئلہ تحذیر)

"فـاِیاکم اِیاکم" پہلے تو یہ سمجھ لیا جائے کہ اس میں جو فآء ہے یہ تعلیلیہ بھی ہو سکتا ہے اور اس شکل میں مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ اشیاء زنا وغیرہ کے ارتکاب کے وقت مرتکب کا ایمان (کامل) نہیں رہتا لہذا تم اپنے آپ کو اِن تمام اشیاءِ مذکورہ سے بچائے رکھنا اور دور رکھنا، اور یہ فآء جزائیہ بھی ہوسکتا ہے اور اس شکل میں مطلب یہ ہوگا کہ جب تمہیں معلوم ہو چکا کہ اِن اشیاءِ مذکورہ کے ارتکاب کے وقت مرتکب کا ایمان

(کامل) نہیں رہتا پس تم بچاؤ اپنے آپ کو اِن اشیاءِ مذکورہ سے.

اور اِیاکم میں اِیّا بکسر الہمزہ وتشدید الیاء ایک حرف ہے جو ضمائرِ منصوبہ منفصلہ کے شروع میں لگایا جاتا ہے جس سے مقصد تخصیص پیدا کرنا ہوتا ہے، اور کُم ضمیرِ جمع مذکر حاضر متصل ہے لیکن جب اس کے شروع میں اِیّا لگ جاتا ہے تو یہی ضمیرِ جمع مذکر حاضر منصوب منفصل ہو جاتی ہے لہذا اِیّاکم ضمیرِ جمع مذکر حاضر منصوب منفصل ہے، اگر چہ نحویوں کے یہاں اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ اِیّا اور اس کے بعد کے لواحقات یعنی کاف خطاب یا کم وغیرہ پورا ضمیر ہوتا ہے، یا یہ یعنی اِیّا حرفِ زائد ہے اور اس کو صرف ضمائر کا اتصال کرنے کی غرض سے لگایا جاتا ہے وغیرہ وغیرہ.

اب سمجھئے کہ مقامِ تحذیر کیا ہوتا ہے، تحذیر کے معنی ہوتے ہیں ڈرانا لہذا مقامِ تحذیر کا مطلب ہوگا ڈرانیکا مقام ومحل اور جس چیز سے ڈرایا جاتا ہے اُس کو مُحذَّر منه کہتے ہیں، اور مقامِ تحذیر ان تین مقاموں (یعنی اِغراء، اختصاص اور تحذیر) میں سے ایک ہے کہ جہاں صرف مفعول بہ مذکور ہوتا ہے اور فعل وفاعل مقدّر رہوتے ہیں (نوویؒ نے لکھا ہے کہ مقامِ تحذیر میں کبھی تو ایاک وفلاناً أی احذرہ کہا جاتا اور کبھی وفلانًا کو ذکر کئے بغیر صرف اِیّاک اِیّاک کہا جاتا ہے یہاں پر حدیث شریف میں اِسی دوسرے طریقہ کے مطابق صرف فاِیَّاکم اِیّاکم ہے) بہر حال مقامِ تحذیر میں جو فعل مقدر مانا جاتا ہے وہ اتّقِ، بَعِّدْ یا احذر ہوتا ہے اور اِسی وجہ کی سے مذکور مفعول

منصوب ہوتا ہے جیسے اِیّاک و الأسد کہ اصل میں تھا اتَّقِکَ وَ الأسدَ (اپنے آپ کو شیر سے بچا) اور محذّر منہ مکرر لایا جاتا ہے جیسے الطریق الطریق کہ اصل میں تھا بَعِّدِ الطریقَ (راستہ سے بچ). (واضح رہے کہ ایاک و الأسد جیسے مقامات پر اِیّاک من الأسد تو کہہ سکتے ہیں لیکن اِیّاک الأسدَ نہیں کہہ سکتے.

خلاصہ یہ کہ حدیث شریف میں مقامِ تحذیر ہے اس لئے اِیّاکم اِیّاکم سے پہلے جو فعل و فاعل تھے یعنی احذَرُوا ان کو حذف کر دیا گیا ہے اور تقدیری عبارت اس طرح پر ہے أی بَعِّدُوا ھذہ الأشیاء منکم، وبَعِّدُوا أَنفُسَکُم من ھذہ الأشیاء یعنی ان چیزوں کو اپنے آپ سے دور رکھو اور اپنے آپکو اِن چیزوں کے قریب مت جانے دو بالکل اِن سے دور رہو. (اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ "فاِیّاکم ایاکم" کا مطلب ہے فاحذروا فاحذروا یعنی بچو بچو، لیکن پہلی بات ہی زیادہ صحیح ہے.

(متفق علیه) یہ حدیث شریف (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۳) متفَق علیہ ہے بخاری و مسلم شریف دونوں میں مذکور ہے، بخاری شریف میں یہ روایت چار مقامات پر ہے (۱) کتاب نمبر (۴٦) کے یعنی کتاب المظالم کے باب نمبر (۳۰) یعنی باب النھبٰی بغیر اِذنِ صاحبه میں (۲) کتاب نمبر (۷۴) کے یعنی کتاب الأشربة کے باب نمبر (۱) یعنی بابُ قولِ اللّٰهِ تعالٰی اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّکُمْ

تُـفْلِحُوْنَ) میں (۳) کتاب نمبر (۸٦) کے یعنی کتـاب الحدود کے باب نمبر (۱) یعنی بـاب الـزنـا وشـرب الخمر میں (۴) اور چوتھی جگہ یہ حدیث شریف بخاری شریف میں کتاب نمبر (۸٦) یعنی کتاب الحدود ہی کے باب نمبر (۲۰) یعنی باب اِثـم الـزناة میں ہے اور فتح الباری کی ترقیم کے مطابق اس حدیث کو اِن چاروں جگہ پر حدیث نمبر (۲۴۷۵، ۵۵۷۸، ٦۷۷۲ اور ٦۸۱۰) کے تحت دیکھا جاسکتا ہے.

اور مسلم شریف میں یہ حدیث شریف کتاب الاِیمان کے باب باب بیان نـقـصان الاِیمان بالمعاصی میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج مسلم شریف کے نسخہ کی جلدِ اول میں صفحہ نمبر (۵۵) پر ہے، اور بخاری و مسلم شریف کے علاوہ یہ حدیث شریف صـحیح ابن حبان، مسند أحمد، الدارمی، سنن نسائی اور ابـن مـاجـه میں بھی ہے نیز اس حدیث شریف کا کچھ حصہ أبو داؤد شـریف اور تـرمـذی شریف میں بھی ہے، نسائی شریف میں یہ حدیث تین جگہ ہے (۱) کتـاب قطع السارق کے باب بـاب تعظیم السرقة میں اور یہ باب ہمارے یہاں رائج نسائی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی کے صفحہ نمبر (۲۲۰) پر ہے (۲) کتـاب الأشربة کے باب بـاب ذکـر الـروایـات الـمـغلظات فی شرب الخمر میں اور یہ باب ہمارے یہاں رائج نسائی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی میں صفحہ نمبر (۲۸۱) پر ہے (۳) اور تیسری جگہ بھی اِسی باب میں اِسی صفحہ پر ہے، اور ابـن مـاجة میں یہ حدیث شریف

کتاب الفتن کے باب باب النهي عن النهبة میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج ابن ماجہ شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی میں صفحہ نمبر (۲۸۲) پر ہے.

اور اِس حدیث شریف کو شركة العريس کی طرف سے تیار ہونے والی C.D مكتبة الحديث میں مسندِ أحمد میں حدیث نمبر (۸۱۵۸) اور (۸۹۳۴) پر، صحيح ابن حبّان میں حدیث نمبر (۱۸۵) (۵۰۷٦) اور (۵۸۷۸) پر، مسلم شریف میں حدیث نمبر (۱٦۹) پر، الدارمی میں حدیث نمبر (۱۹۹۷) پر، نسائی شریف میں حدیث نمبر (۵٦۴۴) (۵٦۴۵) اور (۵۸۵۴) پر اور ابن ماجہ شریف میں حدیث نمبر (۴۰۲۲) پر دیکھا جاسکتا ہے، اور بخاری شریف میں حدیث نمبر (۲۴۳۲) (۵۴۵۱) اور (٦٦۲۴) میں دیکھا جاسکتا ہے.

الحديث/ ٥٤

(قتلِ ناحق کرتے وقت بھی ایمان (کامل) باقی نہیں رہتا)

وَفِیْ رِوَايَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ ((وَلَا يَقْتُلُ حِيْنَ يَقْتُلُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ)). قَالَ عِكْرِمَةُ: قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: كَيْفَ يُنْزَعُ الْاِيْمَانُ مِنْهُ؟ قَالَ هٰكَذَا وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهٖ ثُمَّ أَخْرَجَهَا، فَاِنْ تَابَ عَادَ اِلَيْهِ هٰكَذَا، وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهٖ. وَقَالَ أَبُوْ عَبْدِ اللّٰهِ: لَا يَكُوْنُ هٰذَا مُؤْمِناً تَامًّا، وَلَا يَكُوْنُ لَهٗ نُوْرُ

الْاِیْمَانِ. هٰذَا لَفْظُ الْبُخَارِیِّ.

(ترجمہ حدیث نمبر ۵۴)

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں (اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ) ''قتل کرنے والا جب ناحق قتل کرتا ہے تو اس وقت اس کا ایمان باقی نہیں رہتا''، حضرت عکرمہؒ کہتے ہیں کہ مَیں نے حضرت ابن عباسؓ سے (یہ حدیث سن کر) پوچھا کہ اُس سے (یعنی ان گناہوں میں سے کسی ایک کے کرنے والے سے) ایمان کس طرح نکال لیا جاتا ہے (علیحدہ کر دیا جاتا ہے) تو اِنہوں نے کہا اس طرح۔ اور (پھر اِس طرح کی وضاحت کرنے کے لئے) انہوں نے اپنی انگلیوں کے درمیان تشبیک کی (یعنی اپنے دونوں ہاتھوں کی انگلیاں ایک دوسرے میں داخل کیں) پھر ان کو نکال لیا (یعنی اپنے ہاتھوں کی انگلیاں جو ایک دوسرے میں داخل کی تھیں ان کو نکال کر الگ الگ کر لیا اور اس کے بعد فرمایا کہ) پھر اگر وہ (یعنی ان گناہوں میں سے کسی گناہ کو کرنے والا) توبہ کر لیتا ہے تو وہ (یعنی ایمان) اس کی طرف اس طرح لوٹ آتا ہے اور (پھر اِس طرح کی وضاحت کرنے کے لئے) اپنی انگلیوں کے درمیان تشبیک کی (یعنی ایک دوسرے میں داخل کیا)، نیز (امام) ابو عبداللہ (بخاریؒ) نے کہا ہے کہ (اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ) وہ شخص (ارتکابِ معصیت کے وقت) مومنِ کامل

نہیں رہتا، اور اُس میں نورِ ایمان موجود نہیں ہوتا (یعنی ایمان کا نور اُس سے نکل جاتا ہے)، یہ بخاریؒ کے الفاظ ہیں (یعنی ولا یقتل الخ کے الفاظ صرف بخاری میں ہے).

(راوئِ حدیث حضرت ابن عباسؓ)

ابن عباسؓ جب لکھا یا کہا جاتا ہے تو اُس سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ مراد ہوتے ہیں، مصنفؒ نے اپنے رسالے اِکمال فی أسماء الرجال میں ان کا مختصر تعارف اس طرح سے کرایا ہے کہ یہ یعنی عبداللہ بن عباسؓ نبیِ کریم ﷺ کے محترم چچا حضرت عباسؓ کے بیٹے ہیں، اور ان کی والدہ کا نامِ مبارک لُبابة بنتِ حارث ہے اور یہ لُبابة بنت الحارث نبیِ کریم ﷺ کی زوجۂ محترم حضرتِ میمونةؓ کی بہن تھیں، حضرتِ ابن عباسؓ ہجرت سے تین سال قبل پیدا ہوئے تھے اور جب آپ ﷺ کی وفات ہوئی ہے تو ان کی عمر تیرہ (١٣) کی تھی، بعض لوگوں نے کہا کہ آپ ﷺ کی وفات کے وقت ان کی عمر پندرہ (١٥) سال تھی اور ایک قول دس سال کا بھی ہے، یہ امتِ محمدیہ کے بہترین اشخاص میں سے تھے اور بہت بڑے عالم تھے، نبیِ کریم ﷺ نے ان کو دینی فہم وہنر اور تفسیرِ قرآن کی دعاء دی تھی، انہوں نے جبرئیلؑ کو دو مرتبہ دیکھا تھا، ان کے بارے میں حضرتِ مسروقؒ کا قول ہے کہ جب میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو دیکھتا تھا تو کہتا تھا کہ یہ سب سے زیادہ حسین وجمیل ہیں، اور جب وہ بات

چیت کرتے تھے تو میں کہتا تھا کہ یہ سب سے زیادہ فصیح وبلیغ ہیں، اور جب وہ حدیث سناتے تھے (درسِ حدیث دیتے تھے) تو میں کہتا تھا کہ یہ سب سے بڑے عالم ہیں، ان کو حضرتِ عمرؓ کے یہاں بہت زیادہ قُرب حاصل تھا، حضرت عمرؓ ان کو اپنے قریب بٹھایا کرتے تھے اور بڑے بڑے جلیل القدر صحابہؓ کے ساتھ مشورہ کرنے میں ان کو بھی شریک رکھا کرتے تھے، اخیر عمر میں ان کی بینائی جاتی رہی تھی، اور برزمانۂ ابن زبیرؓ طائف میں ٦٨ھ میں ان کی وفات ہوئی (اور وفات کے وقت ان کی عمر مشہور قول کے مطابق اکہتر سال تھی اور دوسرے قولوں کے اعتبار سے تہتر یا اڑسٹھ یا انہتر سال تھی) اِن سے صحابہؓ اور تابعینؒ کی ایک بہت بڑی جماعت نے فرامینِ رسول ﷺ حاصل کر کے امتِ محمدیہ کو دئے ہیں، حلیہ کے اعتبار سے حضرتِ ابن عباسؓ لانبے قد کے تھے اور ان کا رنگ گورا تھا جس میں زردی کی آمیزش تھی، موٹے تازے حسین وجمیل خوش رُو چمکدار چہرے کے مالک تھے، ان کے سر پر بال خوب بھرے ہوئے تھے اور یہ ان میں مہندی کا خضاب کیا کرتے تھے.

(حضرتِ ابن عباسؓ کے بارے میں مزید کچھ)

حافظؒ نے اپنے مقدمۂ فتح الباری میں حضرت ابن عباسؓ کا ذکر "فصل: فیمن ذکر باسم أبیه أو جده أو نحو ذٰلک" میں کیا ہے اور ان کا نام حضرت

عبداللہؓ بتایا ہے یعنی عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما.

اور حافظؒ نے اپنے اسی مقدمۂ فتح الباری میں یہ لکھا ہے کہ ابن عباسؓ یعنی حضرت عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب الهاشمی کی بخاری شریف میں دوسوسترہ حدیثیں ہیں.

عینیؒ نے بحوالۂ امام احمدؒ لکھا ہے کہ یہ یعنی ابن عباسؓ کثیر الروایت چھ صحابہؓ میں سے ایک ہیں اور وہ چھ صحابہ یہ ہیں (۱) حضرت ابو ہریرہؓ (۲) حضرت ابن عباسؓ (۳) حضرت ابن عمرؓ (۴) حضرت عائشہؓ (۵) حضرت جابر بن عبداللہؓ (۶) اور حضرت انسؓ اور اِن چھ میں سے سب سے زیادہ روایتوں والے حضرت ابو ہریرہؓ ہیں.

اور حضرت ابن عباسؓ نے نبیِ کریم ﷺ سے ایک ہزار چھ سو ساٹھ (۱۶۶۰) حدیثیں نقل کی ہیں جن میں سے پچانوے (۹۵) تو متفق علیہ ہیں، اور ایک سو بیس (۱۲۰) صرف بخاری شریف میں اور اڑنچاس (۴۹) صرف مسلم شریف میں ہیں۔ اس تفصیل کے مطابق بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی کل روایتیں دوسو پندرہ (۲۱۵) ہوتی ہیں اور مسلم شریف میں کل روایتیں ایک سو چوالیس (۱۴۴) ہوتی ہیں، لہذا ان کے علاوہ تیرہ سو ایک (۱۳۰۱) احادیث صحیحین کے علاوہ دوسری کُتبِ احادیث میں ہیں.

قسطلانیؒ نے بخاری شریف میں حافظؒ ہی کی طرح ابن عباسؓ کی دوسوسترہ ۲۱۷

حدیثیں لکھی ہیں، اور کرمانیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کا تعارف کراتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ ان کی کنیت ابو العباس ہے اور ان کی والدہ کا نام أمُّ الفضل تھا جو أم المؤمنین حضرتِ میمونہؓ کی بہن تھیں، اور حضرتِ ابن عباسؓ صحابہؓ میں سب سے کثیر الفتاویٰ مفتی تھے کیونکہ اِن سے زیادہ کسی بھی صحابیؓ کے فتاویٰ منقول نہیں ہیں۔

ان کے مناقب میں سے یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے لعابِ مبارک سے ان کی تحنیک کی تھی، اور حضرت میمون بن مھران سے منقول ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضرتِ ابن عباسؓ کے جنازہ میں شریک تھا، جب ان کا جنازہ نماز پڑھنے کے لئے رکھا گیا تو ایک سفید پرندہ آکر ان کے کفن پر بیٹھا اور اندر گھس گیا، اس کو بہت تلاش کیا گیا مگر وہ پرندہ کسی کے ہاتھ نہ آیا، اور جب ان کی تدفین کر دی گئی اور مٹی ڈالدی گئی تو ہم نے ایک آواز سنی جس میں یہ آیت تلاوت کی جارہی تھی "یَاأَیَّتُھَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِیْ اِلٰی رَبِّکِ" اِلی آخر الآیة.

ان کی نمازِ جنازہ حضرت محمد بن حنفیہؒ نے پڑھائی تھی، اور فرمایا تھا کہ آج اس امت کا ایک عالمِ ربّانی رخصت ہو گیا، اور حضرت عطاءؒ کا ان کے بارے میں یہ قول ہے کہ میں نے جب بھی چودھویں رات کا چاند دیکھا تو مجھے حضرت ابن عباسؓ کا چہرہ یاد آگیا یعنی یہ اس قدر حسین وجمیل تھے۔

یہ اخیر عمر میں نابینا ہو گئے تھے اسی طرح ان کے والد حضرت عباسؓ اور ان کے

دادا عبدالمطلب بھی اخیر عمر میں نابینا ہو گئے تھے.

حضرتِ ابن عباسؓ کے رخساروں پر آنسوؤں کی وجہ سے نشانات بن گئے تھے کیونکہ یہ اللہ کے حضور میں بہت زیادہ رویا کرتے تھے.

بخاری شریف میں ان کی احادیث کی تعداد شیخ کرمانیؒ نے بھی عینیؒ کی طرح دو سو پندرہ (۲۱۵) ہی لکھی ہے.

(حضرت عکرمہؓ)

مصنفؒ نے حضرت عکرمہؓ کا مختصر تعارف اپنے رسالے اِکمال فی أسماء الرجال میں اس طرح کرایا ہے کہ یہ عکرمہ بن أبی جہل ہیں، ان کے والد أبو جھل کا نام عروہ بن ہشام مخزومی قریشی ہے، یہ اور ان کا باپ آنحضور ﷺ سے بڑی سخت عداوت و دشمنی رکھتے تھے، اور یہ یعنی حضرتِ عکرمہؓ مشہور شہسوار تھے اور فتحِ مکہ کے دن بھاگ کر یمن چلے گئے تھے، اس کے بعد ان کی بیوی امِ حکیم بنتِ حارث ان کے پاس گئیں اور ان کو واپس لے کر آئیں اور پھر نبیِ کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں، جب نبیِ کریم ﷺ نے ان کو دیکھا تو مرحبًا بالراکب المهاجر (خوش آمدید مہاجر سوار) فرمایا، یہ فتحِ مکہ کے بعد ۸ھ میں مسلمان ہوئے اور صحیح معنی میں پکے مسلمان ہوئے اور ۱۳ھ میں جنگِ یرموک میں شہید ہوئے اور اس وقت ان کی عمر باسٹھ

(۶۲) سال تھی، امِّ سلمہؓ آپ ﷺ سے نقل کرتے ہوئے بیان کرتی ہیں کہ میں نے خواب میں ابو جہل کے لئے جنت میں کھجور کے درخت دیکھے تھے، جب حضرتِ عکرمہؓ نے اسلام قبول کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے اُس خواب کی کی تعبیر یہ ہے، اور جب عکرمہؓ نے نبیِ کریم ﷺ سے یہ شکایت کی کہ جب میں مدینہ میں چلتا پھرتا ہوں تو لوگ کہتے ہیں کہ یہ اللہ کے دشمن ابو جہل کا بیٹا ہے، تو آپ ﷺ خطبہ دینے کے لئے کھڑے ہوئے اور اللہ کی حمد وثنا بیان کرنے کے بعد بیان فرمایا کہ لوگ سونے اور چاندی کی کانوں کی طرح ہیں، جو لوگ دورِ جاہلیت میں اچھے اور بہتر تھے اسلام لانے کے بعد بھی اچھے اور بہتر ہی رہتے ہیں جب ان کو دین کی سمجھ بھی آجائے، (اس لئے ایسے لوگوں کا چرچا کسی برے عنوان اور برے نام سے مت کرو).

واضح رہے کہ اس حدیث شریف میں جو عکرمۃ ہیں وہ حضرت عکرمۃؓ بن ابی جہل صحابی نہیں ہیں بلکہ حضرت عکرمہؒ تابعی ہیں جن کی کنیت أبو عبداللہ ہے اور جو حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں، یہ اصلاً بربری ہیں، اور مکہ کے فقہاءؒ میں سے ایک ہیں، انہوں نے اپنے آقا حضرت عبداللہ بن عباسؓ نیز ان کے علاوہ دیگر صحابۂ کرامؓ سے احادیث سنی اور نقل کی ہیں، اور اِن سے ایک بڑی جماعت نے ذخیرۂ احادیث لیکر آگے امت کو دیا ہے، ان کے مشہور شاگردوں میں جابر بن یزیدؒ، عمرو بن دینارؒ، اور قتادہؒ وغیرہ ہیں، ان کا انتقال اسّی (۸۰) سال کی عمر پاکر ۱۰۷ھ میں ہوا ہے،

سعید بن جبیرؒ سے لوگوں نے پوچھا کیا تم سے بڑا عالم بھی کوئی اور ہے تو انہوں نے جواب دیا ہاں حضرت عکرمہؒ ہیں.

اکمال کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ ان کے بارے میں بہت سے اقوال منقول ہیں مثلاً حضرتِ قاسمؒ کا کہنا ہے کہ عکرمہؒ کذّاب ہیں، اور امام بخاریؒ کا قول یہ ہے کہ ہمارے اصحاب میں سے کوئی ایسا شخص نہیں جو عکرمہؒ کو حجت نہ سمجھتا ہو.

(حضرت عکرمہؒ کے بارے میں مزید کچھ)

حضرت مولانا نسیم احمد غازی صاحب اپنی کتاب مـرآۃالانوار میں حضرت عکرمہؒ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ یعنی.

حضرت ابوعبداللہ عکرمہ البربری المدنی حضرت ابن عباسؓ کے غلام اور شاگرد تھے۔ان کو آزاد کر دیا گیا تھا یا نہیں اس میں دونوں قول ہیں۔ثقہ ہیں عالم بالتفسیر ہیں۔انہوں نے بہت سے صحابہ وصحابیات سے احادیث لی ہیں۔ابراہیم نخعیؒ اور بہت سے تابعینؒ نے اِن سے علم حاصل کیا ہے، اور احادیث روایت کی ہیں۔حضرت ابن عباسؓ نے ان کو فتویٰ دینے کی اجازت ہی نہیں دی تھی بلکہ حکم دیا تھا اور یہ ہدایت فرمائی تھی کہ تم سے جو معقول بات پوچھے جواب دو۔ورنہ ٹال دو۔اس طرح تمہاری دو تہائی مشقت دور ہو جائے گی۔فرزدق بن جبواسؒ کہتے ہیں کہ ہم جرجان میں تھے کہ عکرمہؒ

تشریف لے آئے تو ہم نے شہر بن حوشبؒ سے پوچھا ان کے پاس جانا چاہئے؟ فرمایا ضرور جاؤ۔ کیونکہ ہر امت کا کوئی (بڑا عالم) ہوتا ہے اور اس امت کا بڑا عالم اس زمانہ میں ابن عباسؓ کا مولیٰ (آزاد کردہ غلام) عکرمہؒ ہے، حضرت عکرمہؒ کہتے ہیں کہ میرے استاذ وآقا حضرت ابن عباسؓ نے یہ آیت پڑھی جو اصحاب السَّبت کے بارے میں ہے ''لِمَ تَعِظُوْنَ قَوْمًا اللّٰهُ مُهْلِكُهُمْ اَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيْدًا'' (یعنی ان لوگوں کو کیوں سمجھاتے ہو جن کو خدا ہلاک کرے گا یا سخت عذاب دے گا) اور فرمایا کہ نصیحت کرنے والے تو نجات پا گئے اور شکار کرنے والے ہلاک ہو گئے۔ جو خاموش رہے ان کے بارے میں معلوم نہیں کہ وہ معذَّب و ہلاک ہوئے یا نجات پا گئے۔ عکرمہؒ کہتے ہیں کہ میں بار بار عرض کرتا رہا کہ وہ نجات پا گئے۔ کیونکہ وہ خاموش رہے تھے اس لئے اللہ نے بھی ان کا ذکر نہ فرمایا۔ تو حضرت ابن عباسؓ کی سمجھ میں خوب آ گیا اور اس پر مجھے انعام میں ایک حلّہ عطاء فرمایا حضرت قتادہؒ کا قول ہے کہ تابعینؒ میں چار حضرات سب سے بڑے عالم ہیں (۱) عطاءؒ (۲) سعید بن جُبیرؒ (۳) عکرمہؒ (۴) اور حسن بصریؒ، بعض حضرات نے حضرتِ عکرمہؒ پر خارجیوں کے خیالات سے متفق ہونے کا الزام بھی لگایا ہے، لیکن عجلیؒ، امام بخاریؒ، امام نسائیؒ، امام ابن ابی حاتمؒ، امام حاکمؒ وغیرہ بہت سے محدثین نے اس تہمت سے ان کی براءت کی، ان کی مرویات کو حجت بنایا اور اپنی کتب میں ان کی احادیث کی تخریج کی ہے، محدّث ابن معینؒ نے تو یہاں تک فرمایا

ہے کہ جو شخص عکرمہؒ وحماد بن سلمہؒ پر اتہام لگائے اُس کو اس کے اسلام کے بارے میں متہم سمجھنا چاہیئے.

امام بخاریؒ، امام ترمذیؒ، امام ابوداؤدؒ، امام نسائیؒ، اور امام ابن ماجہؒ نے اپنی کتابوں میں ان کی احادیث لی ہیں، اور ان سے مسائل پر استدلال فرمایا ہے۔ البتہ امام مسلمؒ نے اِن سے حدیث لینے میں احتیاط فرمائی ہے، اور اپنی کتاب (مسلم شریف) میں صرف ایک روایت کتاب الحج میں سعید بن جُبیرؒ کے ساتھ ان سے لی ہے، اور اس کی وجہ وہی ہے کہ امام مالکؒ اور بعض بڑے ائمہؒ نے ان پر جرح کی ہے، ان کی وفات کے بارے میں بھی مختلف اقوال ہیں (۱) اَسّی (۸۰) سال کی عمر میں ۱۰۰ھ میں وفات ہوئی (۲) ۱۰۴ھ میں (۳) ۱۰۵ھ میں (۴) ۱۰۶ھ میں (۵) ۱۰۷ھ میں (٦) ۱۱۰ھ میں، اور صاحبِ مشکاۃ شیخ ولی الدینؒ نے اپنے رسالے اِکمال فی أسماء الرجال میں ان کا انتقال اَسّی برس کی عمر میں ۱۰۷ھ میں بتایا ہے.

حافظؒ نے اپنے مقدمہ فتح الباری میں ایک فصل قائم کی ہے "الفصل التاسع فی سیاق أسماء من طعن فیه من رجال هذا الكتاب الخ اور اس فصل میں حافظؒ نے شاید سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ انہیں کے بارے میں یعنی حضرت عکرمہؒ ہی کے بارے میں لکھا ہے، اور ان کے اُوپر ہونے والے تمام اشکالات وشبہات وجرح کا جواب دیتے ہوئے ان کو ثقہ اور قابلِ حجت ثابت کیا ہے.

(تشریح حدیث نمبر۵۴)

(وفی روایة ابن عباسؓ ولا یقتل حین یقتل وھو مومن) اس پورے جملہ کو جملۂ اسمیہ بھی کہہ سکتے ہیں اور جملۂ فعلیہ بھی، اگر جملۂ اسمیہ کہیں گے تو ترکیب اس طرح ہوگی کہ "فی روایة ابن عباسؓ" مرویٌّ یامنقولٌ کے متعلق ہوکرخبرِ مقدم اور ولا یقتل الخ مبتدا مؤخر، اور اگر جملۂ فعلیہ کہیں تو ترکیب اس طرح ہوگی کہ فی روایة ابن عباسؓ فعلِ مجہول قدرُوِیَ کا متعلق ہوگا اور ولا یقتل الخ اس کا نائب فاعل.

"وفی روایة ابن عباسؓ" اس میں جو رِوَایَةٌ ہے یہ مصدر ہے رَوٰی از ضرب کا جس کے معنی ہوتے ہیں نقل کرنا، اور بیان کرنا، اور یہاں پر یہ یعنی رِوَایة مصدر بمعنی اسمِ مفعول ہے یعنی بیان کردہ روایت اور بیان کردہ حدیث کے معنی میں ہے اور یہ یعنی لفظِ روایة حرفِ جر فی کی وجہ سے مجرور پڑھا جائے گا، اور اسکے بعد جو ابن ہے یہ مضاف الیہ مضاف ہے اسلئے اسکو بھی مجرور بدونِ تنوین پڑھیں گے اور ابن کے بعد جو عباس ہے اسکو مضاف الیہ ہونیکی وجہ سے مجرور پڑھیں گے اور چونکہ اِس پر تنوین پڑنے سے کوئی مانع نہیں ہے اسلئے عبّاسٍ کو منوّن پڑھیں گے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ جہاں پر بھی ابن عباس یاعبداللہ بن عباس آئے گا تو رضی اللہ عنہما

یعنی عــن کے بعد ضمیرِ مجرورتثنیہ استعمال کریں گے کیونکہ یہ دونوں باپ بیٹے صحابیؓ ہیں، اوراسی طرح ہراُس صحابیؓ کے نام کے ساتھ بھی عــنہــما ہی کہیں گے جہاں باپ بیٹے یاباپ بیٹی دونوں مسلمان صحابی ہوں گے.

(ولا یقتل حین یقتل وھو مومن) اس میں قتل سے مرادقتلِ ناحق ہے (اوراس جملہ کی مکمل تشریح کی تفصیل کے لئے حدیث نمبر۵۳ کے پہلے جملے یعنی لا یزنی الزانی الخ کی تشریح کا مطالعہ فرمائیں).

(قال عکرمۃ قلت لابن عباس کیف ینزع الایمان منہ) حضرت عکرمہؒ کا بیان ہے کہ میں نے اپنے استاذ آقا حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے (ان گناہوں میں سے کسی ایک کے ارتکاب کے وقت) ایمان کے نکالے جانے اوراس کے باقی نہ رہنے کی کیفیت کے بارے میں پوچھا یعنی اس کا مطلب اوراس کی تفسیر وتوضیح پوچھی.

"قال عکرمۃ" اس جملہ کے اندر جو عِکْرِمَۃ ہے یہ عین کے کسرہ، کاف کے سکون اور راء کے کسرہ کے ساتھ ہے اور یہ مرفوع ہے بحرکۃ الضمہ کیونکہ یہ فاعل ہے اورغیر منصرف ہے، اور یہ یعنی عِکْرِمَۃ باوجوداپنے اندرتائے تانیث ہونے کے مذکر ہے کیونکہ یہ مذکرِ حقیقی یعنی حضرتِ ابن عباسؓ کے غلام کا نام ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر کسی لفظِ مؤنث کے ساتھ کسی مذکرِ حقیقی کا نام رکھ دیا جائے تو وہ مذکر ہو جاتا ہے جیسے کہ

کسی لفظِ مذکر کے ساتھ کسی مؤنثِ حقیقی کا نام رکھ دیا جائے تو وہ مؤنث ہو جاتا ہے جیسے شمیم کسی عورت کا نام رکھ دیا جائے تو شمیم باوجود مذکر ہونے کے مؤنث ہوتا ہے اور جیسے طلحۃ مذکر کا نام ہونے کی وجہ سے باوجود مؤنث ہونے کے مذکر ہے اور جیسے طلحۃ مذکر ہونے کی وجہ سے باوجود مؤنث ہونے کے مذکر ہے ایسے ہی عِکْرِمۃ بھی باوجود مؤنث ہونے کے مذکر ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے لئے فعل یعنی قال مذکر استعمال کیا گیا ہے، اور قاریؒ نے وضاحت کی ہے کہ قال عکرمۃ میں عکرمۃ سے مراد حضرتِ ابن عباسؓ کے غلام ہیں، اور ان کے یعنی حضرت عکرمۃؒ کے بارے میں تفصیلات ابھی ابھی اس حدیث کی تشریح سے پہلے گذری ہیں.

”قلت لابن عباس؟ کیف ینزع الایمان منه“ اس عبارت میں جو قُلْتُ ہے اس کے قائل حضرتِ عکرمہؒ ہیں اور یہ یعنی قُلْتُ بابِ نصر سے واحد متکلم ماضی کا صیغہ ہے، اور یہ اصل میں قَوَلْتُ تھا بروزن نَصَرْتُ چونکہ قاعدہ ہے کہ جب بھی واؤ متحرک ماقبل فتحہ ہوگا تو اُس واؤ کو الف سے بدلدیں گے اسلئے بدل دیا اور قَالْتُ ہو گیا اور اس کے بعد اجتماعِ ساکنین (الف، لام) کی وجہ سے الف کو گرا دیا قَلْتُ ہو گیا، اور چونکہ قاعدہ ہے کہ جب بھی ماضی ثلاثی مجرور کا عین کلمہ واؤ ہو اور بسبب اجتماعِ ساکنین کے الف ہونے کے بعد گر جائے، اور یہ کلمہ مکسور العین اور یائی نہ ہو (یعنی مفتوح العین، مضموم العین اور واوی ہو) تو اُس کے فاء کلمہ کے فتحہ کو ضمہ سے بدلا جائے گا اور قَلْتُ

میں یہ ساری باتیں موجود تھیں اس لئے اس کے فاءکلمہ یعنی قاف کے فتحہ کوضمہ سے بدلدیا اور قَلْتُ سے قُلْتُ ہوگیا، اوراس کے بعد جو لابن عباس ہےاس میں لام حرفِ جر ہے اور ابن کا ہمزہ چونکہ وصلی ہوتا ہے اس لئے لام حرفِ جر کے کسرہ کو ابن کے باء میں ملاکر اور ابن کے ہمزہ وصلی کو گرا کر پڑھیں گے یعنی لِابْنِ اور یہ یعنی ابن مضاف ہے اس لئے اِس پر الف لام اور تنوین نہیں ہے اوراس کے بعد جو عبّاس ہے یہ بروزن فَعَّال ہے اور مجرور ہے کیونکہ مضاف الیہ ہےاور یہ یعنی عباس رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے محترم چچا کا نام نامی ہے اور ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے مراد حضرت ابوالعباس عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ہیں جن کے بارے میں کچھ تفصیلات ابھی ابھی اسی حدیث کی تشریح سے پہلے گذری ہیں، اوراس کے بعد جو ’’کیف ینزع‘‘ ہےاس میں کَیْفَ اسمِ مبہم مبنی علی الفتحہ ہے جس کا استعمال اکثر استفہام کے لئے ہوتا ہے اور یہاں پر بھی استفہام یعنی سوال کرنے ہی کے لئے ہے، اور یُنْزَعُ یہ باب ِضرب سے مضارع مجہول کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے بروزن یُضْرَبُ اور نَزَعَ از ضرب الشَّیْءَ منہ کے معنی ہوتے ہیں اکھیڑنا، نکالنا، کھینچنا اور یہاں پر حدیث شریف میں بھی بالکل اِسی نکالنے اور کھینچنے کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ اِن مذکورہ گناہوں میں سے کسی ایک کا ارتکاب کرنے کے وقت اُس مرتکب سے اس کا ایمان کیسے نکال لیا اور کھینچ لیا جاتا ہے، اور اس عبارت میں یُنْزَعُ کے بعد جو الایمان ہے یہ مرفوع پڑھا جائے گا کیونکہ یہ نائب

فاعل ہے یُنْزَعُ فعلِ مضارع مجہول کا اور اس کے بعد جو مِنہ ہے اس کی ضمیرِ مجرور کا مرجع ہے مرتکب اِحدیٰ هذه الأمور المذكورة في الحديث، یا یہ کہلو کہ اِس ضمیرِ مجرور کا مرجع ہے العبد کیونکہ بخاری شریف میں جہاں پر یہ حضرتِ عکرمہؒ کا سوال اور حضرتِ ابن عباسؓ کا جواب مذکور ہے وہاں پر یعنی حضرتِ ابن عباسؓ کی اُس حدیث شریف کی شروعات اس طرح سے ہے ''لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمنٌ الخ''.

(قال هكذا، وشبك بين أصابعه ثم أخرجها) انہوں نے (یعنی حضرتِ ابن عباسؓ نے حضرتِ عکرمہؒ کے اِس سوال کہ اُس مرتکبِ گناہ بندے سے ایمان کیسے نکال لیا اور کھینچ لیا جاتا ہے کا جواب دیتے ہوئے) فرمایا کہ ایسے (اور پھر هكذا یعنی ''ایسے'' کی تفسیر وتوضیح کرتے ہوئے) اپنے دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو ایک دوسرے میں داخل کیا اور پھر ان کو نکال کر (دکھایا کہ اس طرح اس بندے کا ایمان نکال لیا جاتا ہے اور اس کے اندر ان گناہوں میں سے کسی ایک کا ارتکاب کرتے وقت ایمان باقی نہیں رہتا) قاریؒ نے لکھا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے جو یہ تشبیک کا عمل کر کے دکھایا ہے اس سے ان کا مقصد تھا ایک امرِ معنوی کو امرِ حِسّی کے ذریعہ سمجھانا کیونکہ جب کسی امرِ معنوی کو امرِ حِسّی کے ذریعہ سمجھایا جاتا ہے تو بات بڑی اچھی طرح سمجھ میں آجاتی ہے اور وہ معنوی شئے مخاطب کے ذہن میں بالکل واضح ہو کر آجاتی اور

بیٹھ جاتی ہے.

"قال ھکذا" اس میں جو قالؔ ہے اس کی ضمیرِ فاعل ھوؔ کا مرجع ابن عباسؓ ہیں اور اس کے بعد جو ھکذاؔ ہے اس میں ھاؔ حرفِ تنبیہ ہے اور کافؔ حرفِ تشبیہ ہے اور ذاؔ اسمِ اشارہ قریب مذکر ہے اور اس کا مطلب اور معنی ہوتے ہیں ایسے ہی، اس کی طرح ہی، اور ھکذاؔ کی تشریح کرتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے أی ھٰکذا تفسیرہ یعنی اس کی (مرتکب سے ایمان نکلنے کی تفسیر) اس طرح ہے، ایسے ہے،" اور اس طرح ہے" "اور ایسے ہے" کو واضح کر دیا عملِ تشبیک کے ذریعہ یعنی بتا دیا کہ جس طرح میرا یہ انگلیوں کا پنجہ دوسرے پنجہ سے الگ ہو گیا ایسے ہی اُس مرتکب کے قلب سے ان مذکورہ معصیتوں میں سے کسی ایک کے ارتکاب کے وقت نورِ ایمان نکل جاتا ہے اور الگ ہو جاتا ہے.

ھکذاؔ کے بارے میں ایک تو نحوی ترکیب یہی ہو سکتی ہے جو قاریؒ نے سمجھائی یعنی یہ خبرِ مقدم ہے تفسیرہ مبتدا محذوف کی، اس کے علاوہ ایک ترکیب یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ینزع الایمان محذوف نکالیں اور اس میں جو کاف ہے اس کو کافِ تشبیہ بمعنی مثلؔ مان لیں اور پورے ھٰکذا کو یُنْزَعُ کا مفعول یا متعلق بنا دیں.

"وشبک بین أصابعه ثم أخرجها" اس جملہ میں جو شَبَّکؔ ہے یہ باب تفعیل سے ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے بروزن عَلَّمَ یعنی یہ تَشْبِیْکٌ سے

ہے، ویسے شَبَکَ از ضرب اور شَبَّکَ از تفعیل الشَّیءَ دونوں ہی کے معنی ہوتے ہیں ایک دوسرے میں ملانا اور داخل کرنا، اور عملِ تشبیک کے لئے عرب شَبَکْتُ أصابعي بعضها في بعض بھی کہتے ہیں اور شَبَکْتُ بَیْنَ أصابعي بھی کہتے ہیں نیز شَبَّکْتُ أصابعي بعضها في بعض اور شَبَّکْتُ بَیْنَ أصابعي بھی کہتے یعنی از تفعیل بھی، یہاں پر حدیث شریف میں یعنی شَبَّکَ بین أصابعه میں یہی آخری والا استعمال ہے، اور تفعیل سے ہونے میں ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ ضَرَبَ سے یعنی شَبَکَ شَبْکاً الْأُمُوْرُ کے معنی ایک دوسرے میں داخل ہونے، خلط ملط ہونے اور پیچیدہ ہونے کے بھی آتے ہیں یعنی لازم بھی استعمال ہوتا ہے لیکن بابِ تفعیل سے متعدی ہی ہوتا ہے، اور بَیْنَ أصابعه میں جو بَیْنَ ہے یہ ظرف ہونے کی بناء پر منصوب ہے اور أَصَابِع جمع ہے الْأَصْبُع، الاِصْبُعُ، الْأُصْبُع، الاِصْبَع، الْأَصْبَع، الْأَصْبُعُ، الْأَصْبَع، الْأَصْبِع، الْإِصْبِع، الْأُصْبِع کی جس کے معنی ہیں انگلی اور یہ کلمہ یعنی الأصبع مؤنث سماعی ہے لیکن کبھی مذکر بھی استعمال ہوجاتا ہے، اور بَیْنَ أصابعه میں جو أصابع ہے یہ مجرور ہے کیونکہ مضاف الیہ ہے بَیْنَ مضاف کے لحاظ سے اور أصابعه کی ضمیر مجرور مضاف الیہ کا مرجع ہیں ابن عباسؓ، اور ثُم أخرجها میں جو أَخْرَجَ ہے یہ بابِ افعال سے ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور اس کی ضمیرِ فاعل هو کا مرجع ابن عباسؓ ہیں اور اس میں جو ضمیرِ مؤنث هاء ہے اس کا مرجع ہے أصابع اور اس کے مؤنث استعمال

ہونے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں (۱) اس کا مرجع یعنی أصابع مؤنث سماعی ہے (۲) اس کا مرجع یعنی أصابع غیر ذی عقل کی جمع ہے اور غیر ذی عقل کی جمع کا حکم وہی ہوتا ہے جو واحد مؤنث کا ہوتا ہے، اور أخرجها کی اِس ضمیرِ مؤنث کو ضمیرِ منصوب محلاً کہیں گے کیونکہ یہ مفعول ہے اور مبنی ہے.

(فان تاب عاد اِلیه هکذا و شبک بین أصابعه) پھر اگر وہ بندہ (یعنی ان مذکورہ معصیتوں میں سے کسی ایک کا ارتکاب کرنے والا بندہ) توبہ کر لیتا ہے تو (اس کا ایمان، نورِ ایمان پہلے کی طرح اپنی جگہ) اس کی طرف اس طرح واپس آجاتا ہے (اور پھر اس هکذا ''اس طرح'' اور ''ایسے'' کی تفسیر و وضاحت) اپنی انگلیوں کے درمیان تشبیک کر کے کی (یعنی جس طریقہ سے میرا یہ ایک پنجہ دوسرے پنجہ میں داخل ہو گیا ایسے ہی توبہ کر لینے کے بعد اُس مرتکبِ معصیت بندے کا ایمان اور نورِ ایمان اس کے قلب میں داخل ہو جاتا اور واپس آجاتا ہے.

''فان تاب عاد اِلیه'' مذکورہ بالا جملہ میں یہ نئے الفاظ ہیں اس لئے ان کو سمجھ لیا جائے، تو سب سے پہلے تو یہ سنیں کہ قاریؒ نے لکھا ہے کہ **مشکاۃ شریف** کے صحیح نسخہ میں فاِن تاب سے پہلے لفظِ قال ہے اور مطلب یہ ہے کہ **قال ابن عباس فاِن تاب الخ**، میں نے بخاری شریف میں بہت تلاش کی مگر مجھے کہیں بھی فاِن تاب سے پہلے قال نہیں ملا، اور نہ ہی کسی شارحؒ نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کسی نسخۂ بخاری

شریف میں فاِن تاب سے پہلے قالَ بھی ہے، اب سوال اٹھتا ہے کہ پھر قاریؒ نے یہ بات کیوں کہی اور لکھی ہے؟ تو مجھے تو اس کیوں کا جواب نہ مل سکا اگر آپ کو مل جائے تو مجھے بھی مطلع فرما کر ممنون و ماجور ہوں. (جزاک اللہ)

بہر حال ''فان تاب عاد اِلیه'' یہ جملہ شرطیہ جزائیہ ہے یعنی اِن تاب جملہ ہوکر شرط ہے اور عادَ اِلیه جملہ ہوکر جزا ہے، اَب اگر ذہن میں یہ بات آئے کہ جب ''عاد اِلیہ'' جزا ہے تو اس پر فاء جزائیہ کیوں نہیں ہے اور یہ دونوں جملے یعنی شرط و جزا مجزوم کیوں نہیں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں جملے مجزوم ہی ہیں لیکن چونکہ دونوں فعلِ ماضی ہیں اور فعلِ ماضی مبنی ہوتا ہے اس لئے محلًّا مجزوم ہیں اور جزاء یعنی ''عاد اِلیہ'' پر فاء اس لئے نہیں ہے کہ یہ جزا فعلِ ماضی بغیر قد کے ہے اور جب جزا فعلِ ماضی بدون قد ہوتا ہے تو اُس پر فآء کا لانا جائز نہیں ہے.

اور ''فاِن تاب'' میں جو لفظِ تابَ ہے یہ بابِ نصر سے ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور یہ اصل میں تَـوَبَ تھا واؤ متحرک ما قبل فتحہ ہونے کی وجہ سے الفَ سے بدل گئی اور تَابَ ہو گیا مثل قَالَ کے، اور یہ یعنی تَابَ، تَوْبٌ اور تَوْبَةٌ دونوں سے ہوسکتا ہے کیونکہ تَابَ از نصر کے تَوْبٌ اور تَوْبَةٌ دونوں ہی مصدر ہیں اور اس کے معنی ہیں توبہ کرنا، پھر آنا، متوجہ ہونا، اور گناہ سے باز آنا، اور جب اس کا تعدیہ اِلَـی کے ذریعہ ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ اور انابت کے معنی ہوتے ہیں اور جب اس کا تعدیہ علٰی

سے ہوتا ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں توبہ قبول کرنا.

(کلمۂ توبۃ کی تفصیلی تحقیق)

صاحبِ لغات القرآن نے توبۃ کی تحقیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ بھی تَوْبٌ کی طرح تَابَ یَتُوْبُ کا مصدر ہے اور اس کے مختلف معنی ہیں یعنی توبہ کرنا، گناہ سے باز آنا، توبہ کی توفیق دینا اور توبہ قبول فرمانا، اور یہ لازم ومتعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے مثلاً جب تَابَ اللّٰہُ عَلَی الْعَبْدِ بولا جاتا ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں اللہ نے بندہ کو توبہ کی توفیق دی، اور جب تَابَ العبدُ کہا جاتا ہے تو معنی ہوتے ہیں بندہ نے توبہ کی، ایک جگہ قرآنِ کریم میں ارشادِ ربّانی ہے "ثُمَّ تَابَ عَلَیْھِمْ لِیَتُوْبُوْا" (پھر ان کو توبہ کی توفیق دی تاکہ وہ توبہ کریں، یا پھر ان پر مہربان ہوا تاکہ وہ باز آجائیں) دیکھئے اس میں پہلا تَابَ توبہ کی توفیق دینے یا مہربان ہونے کے معنی میں ہیں اور دوسرا یعنی لِیَتُوْبُوْا توبہ کرنے یا باز آنے کے معنی میں ہے، خلاصہ یہ کہ تَابَ جب عَلٰی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے تو متعدی ہوتا ہے اور مہربان ہونے، توبہ کی توفیق دینے کے معنی ہوتے ہیں اور جب بغیر عَلٰی کے آتا ہے تو لازم ہوتا ہے اور توبہ کرنے کے معنی ہوتے ہیں اور جب اِلٰی کے ساتھ ہوتا ہے تو متوجہ ہونے اور انابت کے معنی ہوتے ہیں.

امام خطابیؒ فرماتے ہیں کہ توبۃ کے معنی ہیں گناہ کے بعد بندہ کا نیکی کی طرف پلٹنا اور لوٹنا.

علامہ راغب اصفہانیؒ لکھتے ہیں: کہ گناہ کو بہ احسن وجوہ چھوڑ دینے کا نام توبہ ہے اور یہ معذرت کی سب سے اچھی شکل ہے، اور معذرت کی تین ہی صورتیں ہوتی ہیں (۱) یا تو عذر کرنے والا یوں کہے گا کہ میں نے کیا ہی نہیں (۲) یا یہ بیان کرے گا کہ میں نے اس وجہ سے کیا (۳) یا یہ کہے گا کہ میں نے کیا تو سہی لیکن بُرا کیا، اور مَیں باز آیا۔ اس کے سِوا معذرت کی چوتھی صورت نہیں ہے۔ پس یہ اخیر والی معذرت کی صورت توبہ ہے، اور شریعت میں توبہ کا مطلب ان چار باتوں کا مجموعہ ہے (۱) گناہ کو برا سمجھ کر چھوڑ دینا (۲) جو کچھ غلطی ہوگئی اُس پر نادم ہونا (۳) دوبارہ نہ کرنے کا پختہ ارادہ کرنا (۴) جن اعمال کا اعادہ کے ذریعہ تدارک ہوسکتا ہے ان کا جہاں تک ممکن ہو تدارک کرنا (اور تدارک کی تفصیل یہ ہے کہ اگر حق العبد ہے تو اس کا تدارک ادا کرنے سے ہوگا اور اگر حق اللہ ہے اور قضاء مشروع ہے تو قضاء کرنے سے ورنہ محض توبہ سے) یعنی جب یہ چاروں باتیں جمع ہوں گی تب توبہ کی شرطیں پوری ہوں گی.

اور اسی سے یعنی تَوْبَۃٌ سے تَوَّابٌ صیغۂ مبالغہ بروزن فَعَّالٌ استعمال ہوتا ہے جس کے معنی ہوتے ہیں پھر آنے والا، توبہ کرنے والا، معاف کرنے والا اور توبہ قبول کرنے والا، لغت کے اعتبار سے توبہ کرنے والے اور توبہ قبول کرنے والے دونوں کو

تَــوَّاب کہا جاتا ہے۔ بندہ توبہ کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کرتا ہے اس لئے اس کا استعمال اللہ اور بندے دونوں کے لئے ہوتا ہے، جب بندہ کی صفت میں توّاب آئے گا تو اس کے معنی کثرت سے توبہ کرنے والے بندہ کے ہوں گے چنانچہ جب بندہ یکے بعد دیگرے گناہوں کو مسلسل ہر وقت چھوڑتے چھوڑتے بالکل تــارک الـذنـوب ہوجاتا ہے تو تَــوَّاب کہلاتا ہے، اور جب تَــوَّاب اللہ تعالیٰ کی صفت میں استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی کثرت سے مسلسل بار بار بندوں کی توبہ قبول فرمانے والے کے ہوتے ہیں، امام ابوسلیمان خطابیؒ نے لکھا ہے کہ تــوّاب وہ ہے جو اپنے بندوں پر مہربانی فرما کر ان کی توبہ کو قبولیت بخشے کہ جتنی دفعہ توبہ دہرائی جائے اتنی ہی بار قبولیت کا تکرار ہو (واضح رہے کہ قرآنِ کریم میں جتنی بار بھی تَــوَّاب کا لفظ آیا ہے وہ صرف اللہ تعالیٰ ہی کی صفت کے لئے آیا ہے).

بہرحال ’’فاِن تاب عاد اِلیه‘‘ میں تابَ کی نسبت بندہ کی طرف ہے یعنی اِن مذکورہ معصیتوں میں سے کسی ایک کا ارتکاب کرنے والے بندہ کی طرف ہے اس لئے اس کا ترجمہ کریں ’’کہ پھر اگر وہ مرتکب توبہ کرلے‘‘ اور اس کے بعد جو لفظِ عَادَ ہے یہ بابِ نصر سے ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے جو اصل میں عَــوَدَ تھا واؤ متحرک ماقبل فتحہ ہونے کی وجہ سے الف سے بدل گئی اور عَــادَ ہوگیا مثل قَــالَ کے اور عَــادَ از نصر عَــوْدًا کے معنی ہیں کسی چیز سے ہٹ جانے کے بعد پھر اس کی طرف لوٹنا، اور یہاں پر

بالکل یہی معنی ہیں یعنی توبہ کرنے کے بعد وہ ایمان جو اُس بندہ سے ان گناہوں میں سے کسی ایک کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے نکل جاتا ہے پھر اس کی طرف واپس آجاتا ہے اور لوٹ آتا ہے.

(کلمۂ عَوْدٌ کی تفصیلی تحقیق)

صاحبِ لغات القرآن نے اس کی تحقیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عَوْدٌ کے معنی ہیں کسی شے سے پلٹنے اور ہٹنے کے بعد (خواہ یہ ہٹنا اور پلٹنا بذاتِ خود ہو یا بذریعۂ قول یا بذریعۂ عزم وارادہ ہو) اُس شئے کی طرف پھرنا اور لوٹنا، اور یہ یعنی عَوْدٌ کبھی صیرورت کے معنی میں بھی آتا ہے، چنانچہ علامہ ناصر بن عبد الصمد مطرزی المغرب میں لکھتے ہیں کہ عَوْدٌ کے معنی صیرورت (یعنی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف پلٹنا) خواہ یہ پلٹنا ابتداءً ہو۔ یا ثانیاً۔ پہلی صورت کی مثال قرآنِ کریم کی یہ آیت ہے "حَتّٰی عَادَ کَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِیْمِ" (یہاں تک کہ پھر آرہے ہیں پرانی ٹہنی کی طرح) دیکھئے اس آیتِ شریفہ میں عَادَ ابتداءً صیرورت کے معنی کے لئے ہے، اور ثانیاً صیرورت کی مثال قرآنِ کریم کی یہ آیت ہے "کَمَا بَدَأَکُمْ تَعُوْدُوْنَ" (یعنی جیسا کہ تم کو پہلی بار بنایا دوسری بار بنوگے) دیکھئے اس آیتِ شریفہ میں عَوْدٌ ثانیاً صیرورت کے معنی میں استعمال ہوا ہے، اور اس کا یعنی عَوْدٌ کا تعدیہ بنفسہٖ بھی ہوتا ہے اور حروفِ جارّہ میں

سے اِلیٰ، عَلٰی اور فِی کے ساتھ بھی نیز لاؔم کے ذریعہ بھی جیسے کہ ارشادِ ربّانی ہے ”وَلَوْ رُدُّوْ لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ“ (اور اگر لوٹا دیا جائے یعنی پھر بھیجے تو ان کو تو پھر کریں گے وہی جس سے ان کو روکا گیا تھا) دیکھئے اس آیت میں عَادُوْا کا تعدیہ لام حرفِ جر کے ذریعہ ہو رہا ہے۔

بہرحال حدیث شریف کے جملے ”فَاِنْ تَابَ عَادَ اِلَیْهِ“ میں جو عَاؔدَ ہے یہ نکل جانے کے بعد لوٹنے اور واپس آجانے کے معنی میں ہے اور اس کی یعنی عَاؔدَ کی ضمیرِ فاعل ھوؔ کا مرجع ہے الاِیمَاؔنُ اور اس میں جو اِلَیْهِ ہے اس کی ضمیرِ مجرور متصل واحد مذکر غائب کا مرجع ہے العَبْدُؔ جو اس حدیث شریف یعنی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث کے بلکل شروع میں مذکور ہے یعنی لایزنی العبد الخ میں اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اِلَیْهِ کی ضمیرِ مجرور کا مرجع ہے المرتکب لاِحدیٰ من هذه الأشياء المذکورة فی الحدیث.

(ایک خاص بات)

قاریؒ نے یہاں پر (یعنی حضرت عکرمہؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے حوالہ سے جو نزعِ ایمان اور خروج ایمان کی یہ تفسیر بیان کی ہے کہ اِن گناہوں میں سے کسی ایک کے مرتکب کا ایمان بوقتِ ارتکاب اُس سے نکل جاتا ہے اور اس کی واپسی

صرف توبہ ہی کے ذریعہ اور توبہ کرنے کے بعد ہی ہوتی ہے) اِس تفسیر و مطلب پر یہ اشکال کیا ہے کہ یہ تفسیر اہلِ سنت والجماعت کے اصول وقواعد کے خلاف ہے، اور پھر لکھا ہے کہ اِس مرتکب بندہ سے نزعِ ایمان اور خروجِ ایمان کی تفسیر یہ ہونی چاہئے کہ اس حالت میں اِس مرتکب سے کمالِ ایمان اور نورِ ایمان نیز ایمان کا جو نتیجہ اور ثمرہ ہے یعنی حیاء و خوف اور دیانت داری یہ اُس سے نکل جاتا اور رخصت ہو جاتا ہے نہ کہ نفسِ ایمان اور پھر جب وہ توبہ کر لیتا ہے تو پھر اُس شخص کی طرح ہو جاتا ہے جس نے کوئی گناہ ہی نہ کیا ہو، اور قاریؒ نے لکھا ہے کہ ہماری بیان کردہ تفسیر اور مطلب کی تائید حضرت حسن بصریؒ کے قول سے بھی ہوتی ہے کیونکہ انہوں نے ینزع الایمان کا مطلب یہ لکھا ہے کہ گناہ کرنے سے پہلے اس بندہ کا نام ایک قابلِ تعریف نام تھا یعنی موٗمن اور گناہ کرنے کے بعد اس کا یہ نام اُس سے چھن گیا اور اس کو ایک قابلِ ذم اور برائی کا نام دے دیا گیا یعنی سارق (چور) زانی اور فاسق وغیرہ (اس مسئلہ کے بارے میں مزید تفصیل وتشریح کے لئے حدیث نمبر (۵۳) کے پہلے جملے یعنی لا یزنی الزانی الخ کی شرح کا مطالعہ فرمالیں).

(وقال أبو عبدالله لا یکون ھٰذا مومنًا تامًّا ولایکون له نور الإِیمان)

اس جملہ کے اندر امام بخاریؒ نے کیف ینزع الإِیمان کی تفسیر کی ہے جس کا خلاصہ تقریباً وہی ہے جو قاریؒ نے سمجھایا ہے یعنی اِن مذکورہ اشیاء میں سے کسی ایک کا

ارتکاب کرنے کی وجہ سے اُس مرتکب کے ایمان باقی نہ رہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مرتکب کامل مومن نہیں رہتا بلکہ اس کا ایمان ناقص ہو جاتا ہے اور ایک مومن کے اندر جو ایمان کا مخصوص نور اور اُس ایمان کے جو مخصوص نتائج حیا، خوف اور دیانت داری وغیرہ ہوتے ہیں وہ اِن گناہوں میں سے کسی ایک کا ارتکاب کرنیکی وجہ سے اُس سے خارج ہو جاتے اور نکل جاتے ہیں، ہاں البتہ نفسِ ایمان باقی رہتا ہے یعنی یہ کافر نہیں ہوتا.

"قال أبو عبدالله" قاریؒ نے أبو عبد اللہ کی تفسیر کرتے ہوئے اس کے بعد البخاریؒ کا لفظ بڑھایا ہے جس سے انہوں نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں پر أبو عبد اللہ سے امام بخاریؒ مراد ہیں، اور نحوی ترکیب کے اعتبار سے یہ یعنی أبو عبد اللہ مرکب اضافی ہو کر فاعل ہے قَالَ کا اسی لئے اس کا جزءِ اول یعنی أَبُوْ مرفوع ہے اور اس کا رفع واؤ کے ساتھ ہے کیونکہ أبو اسمائے ستہ مکبّرہ میں سے ایک ہے اور اسماءِ ستہ مکبّرہ کا رفع حرفِ واؤ کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے أبو کا رفع بھی بحرفِ الواؤ ہی ہے، اور اس کا جزءِ ثانی یعنی عبد مضاف بھی ہے اور مضاف الیہ بھی ہے اور مضاف ہونے کا اثر یہ ہے کہ اِس پر نہ الف ولام ہے اور نہ ہی تنوین ہے اور مضاف الیہ کی حیثیت کا اظہار اس طرح ہے کہ یہ یعنی عبد مجرور ہے اور اس کے بعد جو لفظِ اللہ ہے وہ مضاف الیہ ہے اور اِسی لئے اس کو مجرور پڑھا جا رہا ہے، بہر حال أبو عبد اللہ

مشہور محدّث صاحب الجامع امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ کی کنیت ہے.

(لایکون ھٰذامومناتامًّا) یہ جملہ محلِّ نصب میں ہے کیونکہ یہ یا تو مقولہ ہے یا مفعول ہے ''قال أبو عبد اللّٰه'' میں جو قال ہے اس کا اور دونوں ہی باتیں محلِّ نصب میں ہونے کی دلیل ہیں، اور نحوی ترکیب کے اعتبار سے اس جملہ میں جو ھٰذا ہے یہ محلًّا مرفوع ہے کیونکہ لایکون فعلِ ناقص کا اسم ہے اور فعلِ ناقص کا اسم مرفوع ہوتا ہے اور ''مومناتامًّا'' مرکب توصیفی ہوکر اِسی لایکون فعلِ ناقص کی خبر ہے اور اس کا پہلا جزءیعنی مؤمنًا موصوف لایکون کی خبر ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور تامًّا، مؤمنًا کی صفت ہونے کی وجہ سے منصوب ہے کیونکہ صفت اعراب میں اپنے موصوف کے تابع ہوتی ہے، اور ''مومناتامًّا'' میں جو تامًّا ہے اس کی شرح کرتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے أی کامِلًا ،یعنی یہ تامًّا بابِ ضرب سے اسم فاعل کا صیغۂ واحد مذکر ہے اور تَمَّ ازضرب تَمًّا و تَمَامًا کے معنی ہیں پورا و مکمل و کامل ہونا لہذا تامًّا اسمِ فاعل کے معنی ہوں گے پورا، کامل و مکمل، اور تامًّا اصل میں تَامِماً تھا بروزن ضَارِبًا لیکن چونکہ قاعدہ ہے کہ جب دو حرف ایک جنس کے جمع ہوں اور دونوں متحرک ہوں تو پہلے حرف کو ساکن کرکے دوسرے میں مُدغم کردیتے ہیں اس لئے تَامِمًا کے پہلے میم کو ساکن کرکے دوسرے میں ادغام کردیا اور تَامًّا ہوگیا.

(ولا یکون له نور الاِیمان) یہ جملہ بھی محلِّ نصب میں ہے اور وجہ ہے پچھلے

جملے یعنی لایکون ھذا مومنًا تامًّا کا معطوف ہونا (کیونکہ معطوف اعراب میں معطوف علیہ کے تابع ہوتا ہے اور معطوف علیہ یعنی پچھلا جملہ ''لایکون ھذا مومنًا تامًّا'' منصوب ہے اس لئے اس کا معطوف یعنی یہ جملہ ''لایکون لہ نور الإیمان'' بھی منصوب ہے اور جملہ پر چونکہ اعراب تقدیری ہوتا ہے اس لئے ان جملوں کو منصوب محلًّا کہا جائے گا).

اور اس جملہ یعنی لایکون لہ نور الإیمان میں نور الإیمان کے جزءِ اول یعنی نورؔ مضاف الیہ کو مرفوع پڑھیں گے کیونکہ لایکون فعلِ ناقص کا اسمِ مؤخر ہے اور فعلِ ناقص کا اسم ظاہر ہے مرفوع ہی ہوتا ہے اس لئے یہ بھی مرفوع ہے اور اس کا جو دوسرا جزء ہے یعنی الإیمانؔ اس کو مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور پڑھیں گے اور اس جملہ میں جو لہٗ ہے یہ محلًّا منصوب ہے کیونکہ لایکون فعلِ ناقص کی خبرِ مقدم ہے اور فعلِ ناقص کی خبر منصوب ہی ہوتی ہے.

(ھذالفظ البخاریّ) ''یہ امام بخاریؒ کے الفاظ ہیں'' قاریؒ نے اس جملہ کی تشریح کرتے ہوئے بحوالۂ میرکؒ لکھا ہے کہ ''وفی قول المصنف، وفی روایۃ وقولہ وقال وکذا فی قولہ وھٰذ لفظ البخاریّ سماجۃ لاتخفی'' یعنی مصنفؒ کے قول وفی روایۃ اور وقال اور وھٰذا لفظ البخاریّ میں جو سماجت و خرابی اور بے جوڑپن اور بے ترتیبی ہے وہ بلکل ظاہر و واضح ہے، یہ تو ہے شیخ میرکؒ کا

خیال،(اور مَیں نے اپنی تلاش وجستجو کے بعد جو تخریج کی ہے وہ مندرجہ ذیل ہے).

یہ روایت یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۴) جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اور جس کی شروعات مشکاۃ شریف میں وفی روایة ابن عباس رضی اللہ عنہ کے الفاظ سے ہو رہی ہے یہ بخاری شریف میں کتاب نمبر (۸۶) کے یعنی کتاب الحدود کے باب نمبر (۲۰) میں یعنی بابُ اِثم الزناة میں ہے اور فتح الباری کی ترقیم کے مطابق اس حدیث کا نمبر ہے (۶۸۰۹)،اور اس حدیث شریف کی شروعات اس طرح سے ہے عَن عكرمَة عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم لايزني العبد الخ اور یہاں پر یعنی کتاب الحدود میں اور فتح الباری کی ترقیم کے مطابق حدیث نمبر (۶۸۰۹) میں فاِن تاب عاد اِليه هٰكذا-وشبک بين أصابعه تک کے الفاظ میں یعنی وقال أبو عبدالله الخ کے الفاظ اس حدیث نمبر (۶۸۰۹) میں نہیں ہیں،اور ان الفاظ کو بخاری شریف میں تلاش کرنے کے لئے میں نے اپنی وسعت کے مطابق کافی کوشش کی مگر یہ پورے الفاظ یعنی ”وقال أبو عبد الله: لايكون هٰذا مومنا تامًّا ولا يكون له نور الاِيمان“ مجھے نہ مل سکے اس لئے آپ سے درخواست ہے کہ اگر آپ کو مل جائیں تو مجھے بھی مطلع فرما کر ممنون و ماجور ہوں،البتہ مجھے اِن الفاظ سے ملتے جلتے کچھ الفاظ ملے ہیں بخاری شریف کی کتاب نمبر (۴۶) یعنی کتاب المظالم کے باب نمبر (۳۰) یعنی باب النُّهبٰى بغير اِذنِ

صاحبہ کی دوسری حدیث میں اور فتح الباری کی ترقیم کے مطابق اس حدیث کا نمبر جس میں یہ ملتے جلتے الفاظ ملے ہیں حدیث نمبر (٢٤٧٥) ہے اور وہ الفاظ ہیں "قالَ الفِرَبْرِيُّ: وَجَدتُ بخط أبي جعفر: ((قال أبوعبدالله: تفسيره أن ينزع منه، يريد الإيمان)) اور حافظؒ نے اس کی شرح کی ہے أي تفسير النفي في قوله: ((لايزني وهو مومن)) أن ينزع منه، يريد الإيمان) اور لکھا ہے کہ یہ تفسیر امام بخاریؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی طرف سے آنے والی تفسیر کے تحت کی ہے، کیونکہ کتاب الحدود میں یعنی کتاب الحدود کے باب نمبر (١) یعنی باب الزنا وشرب الخمر میں ہے وقال ابن عباس: ينزع منه نور الإيمان في الزنا، اور حافظؒ نے اس وقال ابن عباسؓ الخ کی تشریح میں دو حدیثیں لکھی ہیں جن میں سے ایک یہ مرفوع حدیث ہے "عن ابن عباس ((سمعت النبيَّ ﷺ يقول: من زنٰى نزع اللّٰهُ نورالإيمان من قلبهٖ فإن شاء أن يرده إليه رده)).

خلاصہ یہ کہ بخاری شریف اور اس کی شروحات میں اس حدیث شریف یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (٥٤) کو دیکھنے اور سمجھنے کے لئے فتح الباری کی ترقیم کے مطابق بخاری شریف کی حدیث نمبر (٢٤٧٥، ٦٧٧٢ اور ٦٨٠٩) کا مطالعہ کریں.

اور شركة العريس کی C.D مكتبة الحديث میں اس حدیث شریف کو بخاری شریف میں حدیث نمبر (٦٦٣٤) اور (٦٦٦١) میں دیکھا جاسکتا ہے.

الحدیث/ ۵۵ (منافق کی علامتیں)

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: ((آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ))، زَادَ مُسْلِمٌ: ((وَإِنْ صَامَ وَصَلّٰى وَزَعَمَ أَنَّهُ مُسْلِمٌ))، ثُمَّ اتَّفَقَا: ((إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ.

(ترجمہ حدیث نمبر ۵۵)

اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا! ''منافق کی تین، علامتیں ہیں'' (اس کے بعد امام) مسلمؒ نے (اپنی روایت میں اتنا اور) اضافہ کیا ''اگر چہ وہ روزہ رکھے، نماز پڑھے اور اپنے مسلمان ہونے کا دعویٰ (بھی) کرے، اس کے بعد دونوں متفق ہو گئے (یعنی آگے کے الفاظ امام مسلمؒ اور بخاریؒ دونوں نے نقل کئے ہیں اور وہ الفاظ ''اِذا حدث الخ'' ہیں یعنی وہ تین علامتیں یہ ہیں کہ) جب بات کرے تو جھوٹ بولے اور جب وعدہ کرے تو اُس کے خلاف کرے (یعنی وعدہ خلافی کرے) اور جب (اس کے پاس) امانت رکھی جائے تو (اس میں) خیانت کرے۔

(مطلب حدیث نمبر ۵۵)

صاحبِ مظاہرِ حق نے اس حدیث شریف (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۵) کا مطلب سمجھاتے ہوئے لکھا ہے کہ: جب بھی کوئی اصلاحی تحریک انقلابی رفتار سے آگے بڑھنے لگتی ہے اور معاشرہ پر اس کا تسلط پھیلتا جاتا ہے تو اُس کے متفقین اور مخالفین کے علاوہ ایک تیسرا طبقہ بھی پیدا ہو جاتا ہے، یعنی ایک طبقہ تو اُن لوگوں کا ہوتا ہے جو اس تحریک کے مکمل ہمنوا بنجاتے ہیں اور کامل ذہنی وجسمانی وابستگی کے ساتھ اس کے دائرۂ اثر واطاعت میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اور اس طبقہ کے مقابلہ پر ایک دوسرا طبقہ ہوتا ہے جس کے افراد کُھلّم کُھلاّ اس تحریک کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور اپنی پوری طاقت اور اپنے تمام تر وسائل وذرائع کے ساتھ علانیہ طور پر اس تحریک کے داعیوں اور حامیوں کے مدِّ مقابل رہتے ہیں۔ اور ان دونوں طبقوں کے درمیان ایک تیسرا طبقہ ہوتا ہے جس کے افراد وہ لوگ ہوتے ہیں جو نہ دل سے اس تحریک کے حامی بنتے ہیں، اور نہ کُھلّم کُھلاّ اس تحریک کی مخالفت پر اپنے آپ کو قادر پاتے ہیں، اس طبقہ کے لوگ اپنی ذہنی وقلبی وابستگی تو اپنے سابقہ عقائد ونظریات کے تئیں ہی رکھتے ہیں لیکن جسمانی اور ظاہری طور پر اس تحریک کے حامیوں کے صفوں میں شامل ہو جاتے ہیں.

بالکل یہی مذکورہ بالا صورتِ حال اسلام کو بھی پیش آئی، پیغمبرِ اسلام محمد ﷺ کی

مکّی زندگی کے بعد......جب مدنی زندگی کا آغاز ہوا تو دعوتِ اسلام کی تحریک انقلابی رفتار سے آگے بڑھنے لگی اور اہلِ اسلام کو طاقت وشوکت میسّر آنے لگی تو یہ تیسرا طبقہ یعنی طبقۂ منافقین پیدا ہو گیا۔ کیونکہ اِس سے پہلے مکّہ میں تو ایک طرف تو وہ خوش نصیب لوگ تھے جنہوں نے مکمل صدق واخلاص کے ساتھ دعوتِ اسلام کو قبول کیا، اسلام اور پیغمبرِ اسلام کے فِدا کار خادم بنے، یہ خوش نصیب حضرات تعداد کم ہونے کے ساتھ ساتھ مادّی وسائل وذرائع سے بھی محروم تھے۔ اور دوسری طرف ان خوش نصیب افراد کے مقابلہ پر اکثریت ان لوگوں کی تھی جنہوں نے دعوتِ اسلام کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ اور اِسی انکار پر بس نہیں کیا تھا بلکہ دعوتِ اسلام کی بھرپور عداوت ومخالفت پر کمر بستہ ہوگئے تھے، ان لوگوں کو طاقت وشوکت بھی حاصل تھی اور تمام تر مادّی وسائل وذرائع کی پشت پناہی بھی چنانچہ یہاں یعنی مکہ مکرمہ میں ان لوگوں کو اسلام کی کُھلّم کُھلاّ دشمنی سے کوئی امر مانع نہ تھا اور نہ ہی اہلِ اسلام کی مخالفت سماجی طور پر کسی خطرہ یا نقصان کا باعث تھی۔ لیکن جب اہلِ اسلام مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ پہونچ گئے تو دعوتِ اسلام کا ماحول ہی کچھ دوسرا ہو گیا اور محمد ﷺ کا اسلامی مشن اور تحریک کامیابی سے آگے بڑھنے لگی، متفقین اور ہمنواؤں کی تعداد میں تیزی سے اضافہ ہونے لگا طاقت وشوکت بھی بڑھنے لگی اور سماجی طور پر اہلِ اسلام کو غلبہ بھی ملنے لگا۔ لہٰذا اَب اسلام کے مخالفین اور معاندین کو بھی اپنے عناد وعداوت کی شکل بدل

دینی پڑی۔ چنانچہ انہوں نے مستقل یہ پالیسی بنالی کہ بظاہر تو اسلام کے نام لیوا بن جاؤ اور مسلمانوں کے ساتھ رہنے لگو۔ مگر اندرونی طور پر مخالفینِ اسلام یعنی کافروں کے ہمنوا رہو اور خفیہ طریقہ پر معاندانہ کارروائیوں کے ذریعہ دعوتِ اسلام کی راہ میں کانٹے بچھاتے رہو۔ چنانچہ یہیں سے نفاق کی بنیاد پڑی اور اس طرح کے لوگوں کو اسلام میں منافق کا نام دیا گیا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جس طرح کسی بھی تحریک کے لئے نفاق سب سے بڑا گھن ثابت ہوتا ہے اسی طرح اسلام کے حق میں یہ طبقۂ منافقین بھی سب سے زیادہ نقصان دہ اور ضرر رساں ثابت ہوا۔ شروع شروع میں تو ان منافقین کا مکروہ چہرہ مسلمانوں کے سامنے چھپا رہا، لیکن جب اپنی منافقانہ پالیسی اور عیّارانہ کارروائیوں نے اسلام اور مسلمانوں کو زیادہ نقصان پہونچانا شروع کیا اور اسلام کے خلاف ان کی خفیہ نقل وحرکت کا علم ہونے لگا تو ان منافقین کی منحوس شکلیں سامنے آنے لگیں۔ اور بعد میں پھر اس طبقہ کی اتنی خطرناکی محسوس کی گئی کہ ان کے نام پر مستقل ایک سورت یعنی سورۃ المنافقین قرآنِ کریم میں نازل کی گئی۔ اور ان کی اِسی خطرناکی کی وجہ سے اس کے علاوہ بھی جگہ جگہ قرآنِ کریم میں ان منافقوں سے خبردار کیا گیا، اور ان کی ریشہ دوانیوں اور تباہ کاریوں سے مسلمانوں کو متنبہ کیا گیا.

نفاق کی قسمیں:۔ جس طرح ایمان وکفر کی مختلف قسمیں اور صورتیں ہیں اسی طرح نفاق کی بھی کئی قسمیں ہیں۔ ایک تو اعتقادی نفاق ہے اور یہی حقیقی نفاق

ہے یعنی بظاہر اللہ کی توحید، رسالت، فرشتے اور حشر ونشر کے اعتقاد رکھنے کا دعویٰ کیا جائے مگر اندرونی اعتبار سے اِن تمام اعتقادی مسلّمات کا پورا پورا انکار وانحراف مضمر و پوشیدہ رکھا جائے۔ یہی وہ نفاق ہے جو آنحضرت ﷺ کے دور میں تھا۔ اِسی نفاق کو قرآنِ کریم میں کُفر کہا گیا۔ اور اسی نفاق کے بارے میں یہ وعید آئی ہے کہ دوزخ میں منافقین کا ٹھکانہ کافروں سے بھی نیچے ہوگا۔ پھر یہ ہوا کہ ان منافقین کی جو عادات وخصائل اور طور وطریق تھے ان پر بھی نفاق کا اطلاق کیا جانے لگا، کیونکہ ان میں سے اکثر باتیں وہی ہیں جو انسان کی اخلاقی اور عملی زندگی کو عیب دار بنا دیتی ہیں، نیز اسلام کی تعلیمات، اعلیٰ انسانی اقدار اور امانت ودیانت کے صریح منافی ہونے کے سبب ایمان واسلام سے ذرا بھی میل نہیں کھاتیں۔ اور اس کے بعد جب مسلمانوں کی دینی زندگی میں انحطاط کا دور آیا اور انہوں نے بھی ان باتوں کو اختیار کرنا شروع کر دیا جو منافقین کا خاصّہ اور علامت تھیں تو اربابِ اصطلاح نے نفاق کی ایک اَور قسم متعین کی اور اس کا نام "**عملی نفاق**" رکھا.

مذکورہ بالا تفصیل کے بعد اَب سمجھئے کہ اس حدیث شریف یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۵) میں جس چیز کے خلاف تنبیہ کرنا مقصود ہے اُس سے یہی "عملی نفاق" مراد ہے۔ لہذا اَب مطلبِ حدیث یہ ہوگا کہ بات چیت میں دروغ گوئی اختیار کرنا، وعدہ کا پورا نہ کرنا، اور امانتوں میں خیانت کرنا ان بُری عادتوں میں سے ہیں جو

ایک منافق میں تو پائی جاتی ہیں لیکن کسی مومن میں ان کا پایا جانا کسی عجوبہ سے کم نہیں۔ لہذا اگر کوئی مسلمان دانستہ یا نادانستہ طور پر ان میں سے کسی بُری عادت کا شکار ہو جائے تو اس کو فوراً اپنا احتساب کرنا چاہیئے اور اس بُری عادت سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہیئے ورنہ آخرت میں سخت عذاب بھگتنا پڑ سکتا ہے۔

(تشریح حدیث نمبر ۵۵)

(وعن أبی هريرةؓ) صاحبِ مشکاۃ شریف کو یہاں پر اپنے اصول کے مطابق اسمِ ضمیر استعمال کرنا چاہیئے تھا یعنی وعن أبي هريرةؓ کی بجائے وعنه کہنا چاہیئے تھا (کیونکہ ان کا اصول ہے کہ اگر ایک ہی راوی کی متصلا یکے بعد دیگرے کئی روایتیں آتی ہیں تو یہ پہلی روایت کے شروع میں تو اسمِ ظاہر استعمال کرتے ہیں یعنی اُس راوی کا نام ذکر کرتے ہیں اور باقی تمام روایتوں کے شروع میں اسمِ ضمیر استعمال کرتے ہیں یعنی وعنه یا وعنها کہتے ہیں) پھر یہاں پر ایسا کیوں نہیں کیا جبکہ اس سے پہلے حضرت ابو ہریرہؓ کی دو روایتیں گذر چکی ہیں جن میں سے پہلی میں وعن أبي هريرةؓ کہا ہے اور دوسری میں وعنه کہا ہے؟ اِس اشکال کا جواب دیتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے کہ آپ کی بات بالکل صحیح ہے کہ صاحبِ مشکاۃ شریف کا یہ اصول ہے لیکن آپ ایک بات بھول رہے ہیں کہ ان کا یہ اصول وہاں پر ہے جہاں کسی قسم کا وہم و

اشتباہ نہ ہوتا ہو اور یہاں پر وعنہ کہنے میں وہم واشتباہ ہوسکتا تھا یعنی ابھی قریب میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرات امام بخاریؒ کا ذکر ہوا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ضمیر قریب کی طرف لوٹتی ہے اس لئے وعنہ کو دیکھ کر ممکن تھا کہ قاریؒ، تالی اس کی ضمیر کا مرجع حضرت عبداللہ بن عباسؓ یا حضرت امام بخاریؒ کو بنالیتا اور مطلب بگڑ جاتا اس لئے صاحبِ مشکاۃ شریف نے یہاں وعنہ کی بجائے وعن أبی ھریرۃؓ لکھا ہے، اس کے علاوہ اِس اشکال کا جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جناب آپ نے جو صاحبِ مشکاۃ شریف کا اصول بیان کیا ہے وہ بلکل صحیح ہے اور صاحبِ مشکاۃ شریف نے وعن أبی ھریرۃؓ لکھ کر اپنے اصول کی کوئی مخالفت نہیں کی ہے، کیونکہ مخالفت جب ہوتی جب یہ حدیث یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۵) متصلا حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کے بعد آئی ہوتی اور یہ متصلاً آئی نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے کی حدیث یعنی حدیث نمبر (۵۴) حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے لہذا آپ کا اشکال بالکل غلط ہے صاحبِ مشکاۃ شریف نے اپنے اصول کی کوئی مخالفت نہیں کی ہے.

(قال: قال رسولُ اللہ ﷺ آیۃ المنافق ثلاثٌ) ''منافق کی علامتیں یعنی اس کے نفاق کی پہچان اور نشانی تین چیزیں ہیں'' اس عبارت میں جو پہلا قَالَ ہے اس کی ضمیرِ فاعل ھُوَ کا مرجع حضرت ابوہریرہؓ ہیں اور دوسرے قَالَ کا فاعل خود عبارت میں موجود رسولُ اللہ ﷺ ہیں، اور اس کے بعد جو لفظِ آیَۃ ہے یہ مرفوع ہے

کیونکہ مبتدا مضاف ہے اور المنافق مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور پڑھا جارہا ہے اور ثلاث خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور یہ جملہ اسمیہ یعنی آیۃ المنافق ثلاث محلِّ نصب میں ہے کیونکہ یہ جملہ یا تو مفعول ہے قال ثانی کا یا مقولہ ہے اِسی ثانی قال کا اور دونوں ہی شکلیں محلِّ نصب میں ہونے کی علامت ہیں.

''آیۃ المنافق ثلاث'' اس میں جو لفظِ آیۃ ہے عینیؒ نے اس کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے معنی علامت اور نشانی کے ہیں اور قرآنِ کریم کی آیت کو آیت اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ نشانی اور علامت ہوتی ہے ایک کلام کے ختم ہو جانے اور دوسرے کلام کے شروع ہونے کی، اور اس کی یعنی آیۃ کی اصل بتاتے ہوئے عینیؒ نے چار قول نقل کئے ہیں (۱) یہ اصل میں أَيَيَةٌ تھا بروزن فَعَلَةٌ پہلی یاء کو الف سے بدلدیا گیا اور أَيَيَةٌ، آيَةٌ ہوگیا (کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب یاء متحرک ہو اور اس کا ماقبل مفتوح ہو تو اُس یاء کو الف سے بدلدیا جاتا ہے) (۲) اس کی اصل أَيَّةٌ تھی بتشدیدالیاء (اور ظاہر ہے کہ مشدّد میں پہلا حرف ساکن ہوتا ہے) لہٰذا مضاعفین میں سے پہلے کو الف سے بدلدیا گیا اور آیۃ ہوگیا (۳) آيَةٌ، فَاعِلَةٌ کے وزن پر آيِيَةٌ تھا پہلی یاء کو حذف کردیا گیا اور آيَةٌ ہوگیا (۴) اس کی اصل أَوَيَةٌ تھی واؤ متحرک ماقبل فتحہ ہونے کی وجہ سے الف سے بدل گئی اور آيَةٌ ہوگیا۔ اس کے بعد عینیؒ نے لکھا ہے کہ مشہور بات آيَةٌ کے سلسلہ میں یہ ہے کہ اس کا عین کلمہ یاء ہے اور اس کا وزن فَاعِلَةٌ

ہے کیونکہ اصل میں آیَۃٌ، آیِیَۃٌ تھا دوسری یاء کو جو لام کلمہ کی جگہ پر تھی حذف کر دیا گیا اور پہلی یاء جو عین کلمہ کی جگہ پر تھی اس کے کسرہ کو تائے تانیث کی وجہ سے فتحہ سے بدلدیا گیا اور اس طرح آیِیَۃٌ، آیَۃٌ ہو گیا.

''المنافق''، قسطلانیؒ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ بابِ مفاعلۃ سے اسمِ فاعل کا صیغہ ہے اور نَافَقَ از مفاعلۃ مُنَافَقَۃً و نِفَاقًا کے معنی ہیں جو کچھ دل میں ہو اس کے خلاف ظاہر کرنا، اب اگر یہ صورتِ حال اعتقادیات کے سلسلہ میں ہو تو یہ نفاق کفر ہوگا اور اگر کسی کام کو کرنے یا نہ کرنے کے سلسلہ میں ہو تو یہ نفاق عملی نفاق کہلائے گا، اور یہ یعنی عملی نفاق مختلف درجات و مراتب والا ہو سکتا ہے، قسطلانیؒ نے یہ بات بھی صاف کر دی ہے کہ اگر آپ کے ذہن میں یہ اشکال پیدا ہو کہ مُنَافِقٌ بابِ مفاعلۃ سے ہے اور بابِ مفاعلۃ میں اشتراک بین الاثنین ہوتا ہے جبکہ مُنَافِق ہونے کے لئے اشتراک بین الاثنین کی ضرورت نہیں ہے تو پھر مُنَافِق کا بابِ مفاعلۃ سے ہونا کیسے صحیح ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جناب بابِ مفاعلۃ کی یہ خاصیتِ اشتراک (یعنی دو شخصوں کا کسی کام میں شریک ہونا اس طرح پر کہ ہر ایک فاعل اور مفعول دونوں کی حیثیت رکھتا ہو) لازمی اور کلّی نہیں ہے بلکہ اکثری ہے یعنی کبھی کبھی بابِ مفاعلۃ اس خاصیت سے خالی بھی ہوتا ہے جیسے کہ خَادَعَ بابِ مفاعلۃ سے ہے لیکن اس کے معنی ہیں دھوکہ دینا نہ کہ ایک دوسرے کو دھوکہ دینا۔ ایسے ہی

طَـارِق بھی باب ِمفاعلة سے ہے اور یہ بھی خاصیتِ اشتراک سے خالی ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں کھٹکھٹانا نہ کہ ایک دوسرے کو کھٹکھٹانا۔ خلاصہ یہ کہ جس طرح خَـــادَع اور طَـارَق وغیرہ باب ِمفاعلة سے ہونے کے باوجود خاصیتِ اشتراک سے خالی ہیں اسی طرح نَافَقَ بھی اِس خاصیت سے خالی ہے لہذا اس سے یعنی باب ِمفاعلة سے مُـنَافِقٌ کے ہونے میں بھی کوئی اشکال نہیں ہے.

اور قاریؒ نے لفظِ مُنَافِقٌ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ نِفَاقٌ سے بنا ہے نِـفَاقٌ کے لغوی معنی ہیں دل میں جو ہو اس کے خلاف ظاہر کرنا اور نِـفَاقٌ کے شرعی معنی یہ ہیں کہ دل میں تو کفر ہو لیکن کسی غرض کی وجہ سے اسلام ظاہر کیا جائے، یعنی گویا زمانۂ اسلام سے پہلے یہ لفظِ نـفَـاق ظاہر و باطن کے اختلاف کے معنی میں استعمال ہوتا تھا اور زمانۂ اسلام میں اس کی ایک خصوصی اصطلاح بنی اور پھر یہ اکثر اِسی معنی میں استعمال ہونے لگا یعنی باطن کے کفر سے بھرا ہوا ہونے اور ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہونے کے معنی میں۔ بہرحال اِسی لفظ نِـفَاقٌ سے بنا ہے مُـنَافِقٌ لہذا اس کے شرعی معنی ہوں گے وہ شخص جو دل میں کفر رکھتا ہو اور زبان سے اسلام کا اظہار کرتا ہے.

اور عینیؒ نے ابن سیدة کے حوالہ سے یہ لکھا ہے کہ نـفَـاق لسانِ شرع میں کہتے ہیں ایک طرف سے اسلام میں داخل ہونے اور دوسری طرف سے نکل جانے کو۔ اور یہ یعنی مُـنَافِقٌ مشتق ہے نـافِـقَاء الیربوع سے اور یَرْبُوع کے معنی ہیں گوہ (اہلِ لغت

نے اس کے معنی لکھے ہیں ایک ایسا جانور جو چوہے کی مانند ہوتا ہے جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی بڑی اور دُم لمبی ہوتی ہے، بعض نے اس کے معنی ضَـــبّ لکھے ہیں اور بعض نے گھونس کے لکھے ہیں) بہر حال یہ جانور اپنے بل اور بھٹ کے دو راستے بناتا ہے جن میں سے ایک راستہ تو کھلا اور ظاہر ہوتا ہے اور اس کھلے اور ظاہر راستہ کو قاصعاء کہا جاتا ہے اور دوسرا راستہ جو اس کے مقابلہ میں ہوتا ہے وہ کھلا ہوا اور ظاہر نہیں ہوتا بلکہ اس جگہ کی زمین ایسی نرم ہوتی ہے کہ اگر یہ یربوع اُس پر اپنی ٹکّر یا ٹھوکر مارتا ہے تو وہ زمین کھل جاتی ہے اور ایک راستہ بنجاتا ہے جس سے موقع پڑنے پر یہ آسانی سے نکل بھاگتا ہے اور اس راستہ کو نافقاء کہا جاتا ہے۔ جب شکاری اس کا شکار کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو یہ یربوع اپنے بل کے قاصعاء دروازہ سے اندر داخل ہو جاتا ہے، شکاری اس خیال میں رہتا اور یہی سمجھتا ہے کہ اِسی راستہ سے نکلے گا شکاری یا تو اس کے نکلنے کا انتظار کرتا رہتا ہے یا اس کے اِسی قاصعاء دروازہ کو کھودنے لگتا ہے حالانکہ یہ جانور اپنے بل کے نافقاء نامی راستہ اور دروازہ سے نکل کر بھاگ جاتا اور فرار ہو جاتا ہے۔ اَب غور کیجئے کہ منافق کو منافق کیوں کہا جاتا ہے اس کی وجہ تسمیہ کیا ہے اور نافقاء اور منافق میں کیا نسبت اور مناسبت ہے، کرمانیؒ، وعینیؒ وغیرہ شراح حضرات نے نافقاء اور منافق کے درمیان کی مناسبت کو اور اس کی وجہ تسمیہ کو بتاتے ہوئے کئی باتیں لکھی ہیں (۱) منافق کو منافق اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ اسلام میں

ایک راستہ سے داخل ہوتا ہے اور دوسرے سے نکل جاتا ہے (جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وَاِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْٓا اٰمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰطِيْنِهِمْ قَالُوْٓا اِنَّا مَعَكُمْ'') (۲) منافق کی ایک وجہ تسمیہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ جس طرح یربوع ایک راستہ کو ظاہر کرتا ہے اور دوسرے کو چھپاتا ہے اسی طرح سے منافق اسلام کو تو ظاہر کرتا ہے اور کفر کو چھپاتا ہے (۳) اس کی ایک وجہ تسمیہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ جس طرح سے یربوع جانور شکاری کو دھوکہ دیتا ہے ایسے ہی منافق بھی مسلمانوں کو دھوکہ دیتا ہے (جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا: الآية) (۴) منافق کو منافق کہنے کی ایک (چوتھی) وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ جس طرح یربوع جانور کا وہ راستہ جس کو نافقاء کہا جاتا ہے بظاہر ہموار زمین کی طرح معلوم ہوتا ہے حالانکہ حقیقت یہ ہوتی ہے کہ اس کے اندر گڈھا ہوتا ہے اور یہ ایک چھپا ہوا راستہ اور دروازہ ہوتا ہے۔ یہی حال منافق کا بھی ہوتا ہے کہ اس کی ظاہری سطح تو اسلامی سطح معلوم ہوتی ہے اور یہ بظاہر مسلمان معلوم ہوتا ہے مگر اندرونی طور پر اس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اس کے دل میں کفر کا عمیق غار ہوتا ہے یعنی محض دھوکہ ہی دھوکہ ہوتا ہے۔

عینیؒ، طیبیؒ وغیرہ شراح حضرات نے ''المنافق'' کے اشتقاق کے بارے میں ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ یہ نَفَقٌ سے مشتق ہے جس کے معنی سرنگ کے ہیں اور ان دونوں یعنی نَفَق (سرنگ) اور مُنَافِق کے درمیان مناسبت یا یہ کہئے کہ مُنافق کی وجہ

تسمیہ یہ ہے کہ جس طریقہ سے انسان سرنگ کے اندر اپنی جان ومال کی حفاظت کے لئے چھپتا ہے اسی طریقہ سے منافق بھی اسلام کو ظاہر کر کے مسلمانوں سے اپنی جان ومال کی حفاظت کرنا چاہتا ہے اور کفر کو ظاہر کر کے کافروں سے اپنے جان ومال کو بچانا اور محفوظ رکھنا چاہتا ہے اس لئے اس کو منافق کہا جاتا ہے.

بہرحال لسانِ شرع میں منافق اس کو کہتے ہیں جس کا باطن کفر سے بھرا ہوا اور ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہو، اور یہ یعنی لفظِ منافق اس معنی میں اسلام کے آنے کے بعد استعمال کیا گیا ہے اس سے پہلے اِس معنی میں استعمال نہیں ہوتا تھا کیونکہ پہلے تو مطلقاً جو دل میں ہو اس کے خلاف ظاہر کرنے والے کو منافق کہا جاتا ہے.

''ثلاث'' یہ عددِ مؤنث ہے اور اس کے معنی ہیں تین، قاریؒ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے أی خصال شاید قاریؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ثلاث میں جو تنوین ہے یہ مضاف الیہ تمیز یعنی خِصَالٍ کے عوض میں ہے، اور جیسا کہ لکھا جا چکا کہ یہ آیۃ المنافق مبتدا کی خبر ہے، لیکن اس کے خبر ہونے پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ خبر واحد، تثنیہ، جمع اور تذکیر وتانیث میں صفت کی طرح اپنے پہلے جزء یعنی مبتدا کے مطابق ہوا کرتی ہے اور یہاں پر ایسا نہیں ہے یعنی تذکیر وتانیث والی مطابقت تو ہے لیکن واحد، تثنیہ وجمع والی مطابقت نہیں ہے کیونکہ مبتدا یعنی آیۃ المنافق میں جو آیۃ ہے وہ تو مفرد ہے اور اس کی یہ خبر یعنی ثلاث جمع ہے تو پھر اس کو یعنی ''آیۃ المنافق

ثـلاث“ کومبتدا وخبر کیسے کہہ سکتے ہیں جب کہ واقعہ یہی ہے کہ یہ مبتدا وخبر ہی ہیں؟ تو کرمانیؒ وغیرہ نے اس کے دو جواب لکھے ہیں (۱) آیة المنافق میں جو لفظِ آیة مبتدا ہے یہ اسمِ جنس کے طور پر استعمال ہوا ہے اور اسمِ جنس واحد، تثنیہ، جمع و مذکر و مؤنث سب کچھ ہوتا ہے اس لئے مبتدا یعنی آیة میں اور خبر یعنی ثـــلاث میں پوری پوری مطابقت ہے اور کوئی اختلاف نہیں ہے، اور ”آیة المنافق ثلاث“ کا مطلب یہ ہے کہ آیة المنافق کلٌّ من الثلاث یعنی ان تینوں میں سے ہر ایک نفاق کی علامت ہے حتی کہ اگر کسی میں ان میں سے ایک علامت بھی موجود ہو جائے گی تو وہ منافق ہو جائے گا (۲) اور اس اشکال کا دوسرا جواب ان حضرات نے یہ لکھا ہے کہ مبتدا وخبر میں پوری مطابقت ہے اس لئے کہ تقدیری عبارت اس طرح سے ہے آیة المنافق اجتماع هذه الثلاث یعنی آیة المنافق میں جو لفظِ آیة ہے وہ بھی واحد مؤنث ہے اور اجتماع هذه الثلاث میں جو اجتماع ہے وہ بھی واحد مؤنث ہے کیونکہ مصدر ہے اور مصدر واحد، تثنیہ، جمع اور مذکر و مؤنث سب کچھ ہوتا ہے، اور آیة المنافق ثلاث کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی کے اندر یہ تین چیزیں یعنی جھوٹ، وعدہ خلافی اور خیانت پائی جائیں گی تو اُس کے اندر نفاق کی ایک علامت کا وجود ہوگا.

(عینیؒ کی رائے)

لیکن عینیؒ نے کرمانیؒ وغیرہ کی اس بات کو تسلیم نہیں کیا بلکہ اس کی تردید کرتے

ہوئے لکھا ہے کہ آپ کی پہلی بات اور پہلا جواب تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ لفظ آیۃ کو جنس نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس کے اندر جو تاء ہے وہ اس سے مانع ہے کیونکہ یہ تاء ایسی ہی ہے جیسے تَمْرَۃٌ کی تاء ہے لہذا جس طریقہ سے تَمْرَۃٌ کو جنس نہیں کہہ سکتے ایسے ہی آیۃ کو بھی جنس نہیں کہہ سکتے یعنی گویا آیۃ اور آيٌ ایسے ہیں جیسے کہ تَمْرَۃٌ اور تَمْرٌ یعنی بغیر تاء کے جمع اور تاء کے ساتھ واحد اور یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آيٌ شبہِ جمع ہے اور آیۃ واحد ہے اور اس میں جو تاء ہے یہی واحد و جمع کا امتیاز ہے، اور آپ کی دوسری بات اور دوسرا جواب اس لئے غلط ہے اور صحیح نہیں ہے کہ اس شکل میں حدیث کا مطلب بگڑ جاتا ہے کیونکہ آپ کی اس دوسری بات اور دوسرے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جس شخص کے اندر یہ تینوں چیزیں (یعنی دروغ گوئی، وعدہ خلافی اور خیانت) ہوں گی تو اُسی کو منافق کہا جائے گا اور اگر کسی میں ان تین چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ایک خصلت ہوگی تو اس کو منافق نہیں کہا جائے گا جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس کو بھی منافق کہا جائے گا جس کے اندر ان میں سے کوئی ایک بات بھی ہو ہاں یہ الگ بات ہے کہ جس میں تینوں ہوں گی اس کو کامل منافق اور خالص منافق کہا جائے گا۔

اس تردید کے بعد عینیؒ لکھتے ہیں کہ اس اعتراض کا کہ مبتدا آیۃ المنافق اور خبر ثلاث میں مطابقت کیوں نہیں ہے بہترین اور سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ کون کہتا ہے ان میں مطابقت نہیں ہے غور سے دیکھئے مطابقت موجود ہے کیونکہ آیۃ بھی واحد

ومفرد ہے اوراس کی خبر ثلاث بھی واحدومفرد ہے کیونکہ ثلاث اسمِ جمع ہے (یعنی اس سے جمع کے معنی ظاہر ہوتے ہیں اوراس کا اِسی مادّہ سے کوئی مفرد نہیں ہے قَوْمٌ اور خَيْلٌ کی طرح) اوراسمِ جمع چونکہ لفظاً مفرد ہوتا ہے اس لئے اسکو مفرد، واحد کی بھی خبر بنا سکتے ہیں لہذا ثلاث کے آیۃ کی خبر بننے میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ دونوں مفرد ہیں، اور اس کی تقدیری عبارت اور مطلب یہ ہے أی آية المنافق معدودة بالثلاث.

(قسطلانیؒ کی رائے)

قسطلانیؒ نے اس عدمِ مطابقت بین المبتدء والخبر کے اشکال کا سب سے الگ ایک جواب یہ لکھا ہے کہ آیۃ ہے تو لفظِ مفرد اور واحد ہی لیکن جب اس کی اضافت کردی گئی یعنی آية المنافق استعمال کیا گیا تو اضافت کی وجہ سے اس میں عموم آ گیا اور گویا آية المنافق کا مطلب ہو گیا آیات المنافق اور آيات المنافق کی خبر ہے ثلاث جمع لہذا عدمِ تطابق کے سوال کا اشکال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ مبتدا و خبر دونوں ہی جمع ہیں اور مؤنث ہیں.

(ایک اشکال اوراس کے جوابات)

حدیث شریف کے جملے آية المنافق ثلاث پر یا یہ کہئے کہ اس جملہ والی

حدیث یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۵) پر یہ اشکال کیا جا سکتا ہے بلکہ کیا گیا ہے کہ حدیث شریف کا یہ جملہ یا کہئے کہ مشکاۃ شریف کی اس جملہ والی حدیث یعنی حدیث نمبر (۵۵) دوسری حدیث کے مخالف ہے جو مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵٦) ہے کیونکہ اس میں منافق کی علامتیں چار ذکر کی گئی ہیں، اور آپ ﷺ کی احادیث ایک دوسرے کے مخالف ومعارض ہو نہیں سکتیں پھر یہ ایک دوسرے کے معارض ومخالف کیوں ہیں؟ شراح حضرات نے اس اختلاف وتعارض کو کئی طریقہ سے ختم کیا ہے اور اس اشکال کے متعدد جوابات دئے ہیں.

(۱) اس تعارض کو ختم کرنے کی ایک ترکیب بتاتے ہوئے یا کہئے کہ اس اشکال کا ایک جواب دیتے ہوئے شیخ کرمانیؒ نے لکھا ہے کہ کسی عدد کو خاص طور پر ذکر کرنے سے زاید کی نفی نہیں ہوا کرتی (اس بات کو خلاصہ کے طور پر یوں کہا جا سکتا ہے کہ مفہومِ عدد معتبر نہیں ہے اس لئے تین والی، چار والی یا اس سے زیادہ علاماتِ نفاق والی روایتوں میں کوئی تضاد وتعارض اور منافات واختلاف بھی نہیں ہے).

(۲) اس روایت کے اندر آیة المنافق ثلاث کے الفاظ ہیں اور جس روایت میں منافق کی چار علامتیں مذکور ہیں اس کے الفاظ یہ ہیں أربع من کن فیه کان منافقًا خالصًا یعنی اس چار علامتوں والی روایت میں ایک قید لگی ہوئی ہے یعنی خالصًا کی لہذا اگر اس روایت میں کسی علامت وصفت کا اضافہ ہے تو کوئی تعارض کی بات

نہیں ہے، خلاصہ کے طور پر یوں کہا جاسکتا ہے کہ دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اس لئے کہ تین علامتوں والی روایت میں مطلق منافق کی علامتیں مذکور ہیں اور چار والی میں خالص، پکے اور پورے منافق کی علامتیں ہیں یعنی دونوں حدیثوں میں الگ الگ دو قسم کے لوگوں کا ذکر ہے اور تعارض جب ہوتا جب دونوں حدیثوں میں ایک ہی قسم کے لوگوں کا ذکر وحکم مذکور ہوتا۔

(۳) اس اشکال کا ایک جواب یہ بھی ہوسکتا ہے اور یہ جواب قرطبیؒ نے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ تعارض جب ہوتا جب ایک ہی وقت میں آپ ﷺ نے یہ دونوں حدیثیں بیان فرمائی ہوتیں حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے پہلی حدیث یعنی تین علامتوں والی حدیث اُس وقت بیان فرمائی جب آپ ﷺ کو منافق کی تین ہی علامتوں کی اطلاع دی گئی تھی اور دوسری حدیث یعنی چار علامتوں والی حدیث آپ ﷺ نے اس وقت ارشاد فرمائی جب آپ ﷺ کو اُن تین علامتوں کے علاوہ منافق کی ایک اور یعنی چوتھی علامت کی اطلاع دیدی گئی، خلاصہ یہ کہ دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں آپ ﷺ کو جب جتنی اطلاع ملی تب آپ ﷺ نے اتنی علامتیں بتادیں۔

(۴) دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ اس حدیث شریف یعنی آیۃ المنافق ثلاث کا مطلب ہے من آیۃ المنافق ثلاث یعنی مقصد حصر نہیں ہے

بلکہ نفاق کی کچھ علامتوں کو بتانا مقصد ہے اور اشکالِ تعارض جب ہوتا جب مقصد اس حدیث میں حصر ہوتا اور رہی یہ بات کہ آیة المنافق ثلاث کا مطلب من آیة المنافق ثلاث ہونے کی دلیل کیا ہے؟ تو اسکی دلیل یہ ہے کہ مسلم شریف کی ایک روایت میں آیة المنافق ثلاث کی بجائے من علامات المنافق ثلاث کے الفاظ ہیں نیز طبرانی کی أوسط میں بھی مِن کا لفظ موجود ہے لہذا معلوم ہوا کہ اس حدیث شریف میں یعنی آیۃ المنافق ثلاث والی حدیث میں منافق کی علامتوں کا حصر واحصاء مقصود نہیں ہے بلکہ حسب حال ومقام اور حسبِ ضرورت علامتوں کو بتلا دیا گیا ہے۔

(۵) ایک جواب اس اشکال کا اور اس تعارض کو دفع کرنے کا ایک طریقہ کرمانیؒ نے بحوالہٗ طیبیؒ یہ لکھا ہے، کہ ان احادیث میں کوئی منافات اور کوئی تعارض نہیں ہے اس لئے کہ ایک چیز کی بہت سی علامتیں ہوتی ہیں اب بیان کرنے والا ایک وقت میں اُن علامتوں میں سے بعض کو بیان کرتا ہے اور دوسرے وقت میں سب کو بیان کر دیتا ہے یا ایک وقت میں اکثر کو بیان کرتا ہے اور دوسرے وقت میں سب کو بیان کر دیتا ہے اور اُس بیان کرنے والے کے کلام میں کوئی منافات نہیں سمجھی جاتی اور نہ ہی تعارض کا اشکال کیا جاتا ہے تو بس ایسے ہی آپ ﷺ نے بھی ایک وقت میں نفاق کی بعض علامتوں کا یا کہئے کہ اکثر علامتوں کا ذکر فرمایا اور دوسرے وقت میں نفاق کی ساری علامتوں کو بیان فرما دیا لہذا آپ ﷺ کے کلام میں بھی نہ کوئی منافات ہے اور نہ

ہی کوئی تعارض ہے بلکہ یہ تمہاری نا سمجھی اور نا اہلی ہے.

(٦) ایک جواب اس اعتراض کا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اس لئے کہ مضمون دونوں روایتوں کا ایک ہی ہے بلکہ یہ کہئے کہ تین علامتوں والی، چار علامتوں والی اور پانچ علامتوں والی سب کی سب روایتیں مضمون کے اعتبار سے متحد ہیں اور تعارض جب ہوا کرتا ہے جب مضمون میں بھی اختلاف اور تعارض ہو، اب رہ جاتی ہے یہ بات کہ یہ چوتھی علامت اور پانچویں علامت کا جو ذکر ہے اسکا کیا مقصد اور کیا فائدہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسکے ذریعہ اُن تین علامتوں ہی کی تفصیل و وضاحت کی گئی ہے کیونکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو پتہ لگے گا کہ یہ چوتھی اور پانچویں علامت بھی اُن تین علامتوں ہی میں داخل ہے مثلاً چوتھی علامت ہے اِذَا عَاهَدَ غَدَرَ یعنی جب معاہدہ کرے تو بے وفائی کرے۔ اگر غور سے اور گہرائی سے سوچا جائے تو پتہ چلے گا کہ یہ چوتھی علامت نہیں ہے بلکہ یہ دوسری علامت یعنی وَاِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ ہی کی ایک شکل ہے کیونکہ معاہدہ کرنے کے بعد بے وفائی اور عہد شکنی کرنا بھی وعدہ خلافی ہی ہے بس اتنا سا فرق ہے کہ وعدہ ایک طرف سے ہوتا ہے اور معاہدہ دونوں طرف سے ہوتا ہے لیکن وعدہ خلافی اور وعدہ توڑنا دونوں میں ہے۔ اسی طریقہ سے پانچویں علامت اِذَا خَاصَمَ فَجَرَ (یعنی جب خصومت و جھگڑا کرے تو گالی گلوج پر اتر آئے یا آپے سے باہر ہو جائے یا حق بات سے مُڑ جائے) یہ مذکورہ تینوں

علامتوں کا نچوڑ ہے کیونکہ (۱) جھوٹ بولنے (۲) وعدہ خلافی کرنے (۳) اور امانت میں خیانت کرنے میں یعنی تینوں میں مَیل عن الحق یعنی حق سے اعراض ہی کرنا ہوتا ہے جو اس پانچویں علامت کا خلاصہ ہے یعنی فُجُور.

استاذِ محترم حضرت مولانا ریاست علی صاحب نے ایضاح البخاری میں اِسی بات کو یعنی تعارض ختم کرنے کے لئے اتحادِ مضمون والی بات کو اس طرح لکھا ہے: کہ نفاق کی علامتوں والی روایتوں کو سامنے رکھا جائے تو کل پانچ علامتیں نکل کر سامنے آتی ہیں لیکن جب غور کیا جائے تو حقیقت میں وہ تین ہی نکلتی ہیں کیونکہ پانچویں علامت یعنی فُجور جو میل عن الحق سے تعبیر ہے وہ اِس حدیث (مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۵) میں مذکور پہلی علامت یعنی دروغ بیانی کے تحت آسکتا ہے، اور رہی چوتھی علامت یعنی عہد شکنی تو یہ وعدہ خلافی کے تحت آسکتی ہے کیونکہ عہد شکنی وعدہ خلافی ہی کی ایک شکل ہے خلاصہ یہ کہ حقیقۃً نفاق کی علامتیں تین ہی ہیں اور یہ جو روایتوں میں اختلاف ہے یہ صرف الفاظ کا اختلاف ہے نہ کہ مضمون و معانی اور حقیقت کا اور جب مختلف احادیث کے مضمون و معانی میں اتحاد ہوتا ہے اگرچہ الفاظ میں اختلاف ہوتا ہے تو اس کو تعارض بین الأحادیث یامنافات بین الأحادیث یااختلاف بین الأحادیث نہیں کہا جاتا اس لئے یہاں پر بھی آپ کو اپنے ذہن سے تعارض وتناقض اور اختلاف ومنافات بین الأحادیث والی بات بالکل نکال دینی چاہئے.

(ایک خاص بات)

علامہ عینیؒ نے اس موقعہ پر ایک ایسی بات لکھی ہے جس کو علمائے کرام نے بہت اہم بتایا ہے اور بعض حضرات نے اس کی اہمیت کو اِن الفاظ سے تعبیر کیا ہے کہ علامہ عینیؒ کی یہ بات آبِ زَر سے لکھنے کے قابل ہے.

عینیؒ نے وہ خاص بات یہ لکھی ہے کہ نفاق کی علامتوں کا انحصار صرف تین ہی میں کیوں ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ مومن کے ایمان کی تمامیت اور کمال اس کے قول، فعل اور نیت پر موقوف ہے اب اگر اِن تینوں میں سے کسی ایک میں بھی نقصان یا کمزوری ہے تو یہ اسکے نفاق کی دلیل ہے، علاماتِ نفاق میں اذا حدّث کذب (جب بات کرے تو جھوٹ بولے) اس سے فسادِ قول کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اِذا أُؤتُمِنَ خَانَ (یعنی جب امین بنایا جائے تو خیانت کرے) اس سے فسادِ عمل کی طرف اور اِذا وعدَ أخلف (یعنی جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے) اس سے فسادِ نیت کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔ پہلی دو باتیں تو بالکل واضح ہیں یعنی انکی وجہ سے اسکے قول و فعل میں فساد و خرابی اور نقصان و کمزوری واقع ہوگئی لہذا اس کا ایمان تمامیت اور کمال کے درجہ سے نیچے آگیا۔ اور تیسری علامت سے فسادِ نیت ہوجاتا ہے یعنی وعدہ خلافی کرنے سے فسادِ نیت ہوجاتا ہے تو اسکی دلیل یہ ہے کہ وعدہ خلافی وہی معیوب ہے جس

میں وعدہ کرتے وقت یہ نیت کرلی گئی ہو کہ اسے پورا کرنا نہیں ہے اور اگر پورا کرنے کی نیت اور کوشش کے باوجود ناکامی رہی تو اس میں کوئی برائی اور قباحت نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ اذا وعد أخلف (وعدہ خلافی) سے فسادِ نیت کی جانب اشارہ منظور ہے، خلاصہ یہ کہ اس تیسری بات یعنی وعدہ خلافی کی وجہ سے مومن کے ایمان کی تمامیت وکمال کی تیسری بنیاد اور تیسرا استون بھی گر گیا اور اسکے ایمان میں مکمل درجہ سے نقصان اور کمزوری کا دور دورہ ہو گیا اور اسکا ایمان اب بس نام کا ایمان رہ گیا اور یہ تینوں علامتوں والا شخص منافق جیسا ہو گیا بلکہ کہئے کہ عملی منافق ہو گیا۔ (واللہ أعلم بالصواب)

(بقیہ تشریح حدیث نمبر ۵۵)

(زاد مسلم: ''وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم'' ثم اتفقا:) امام مسلمؒ نے (اپنی ایک روایت کے اندر) آیة المنافق ثلاث کے الفاظ کے بعد) ''وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم'' کے مزید الفاظ نقل کئے ہیں، پھر دونوں (یعنی آگے کے الفاظِ حدیث میں امام بخاریؒ اور مسلمؒ دونوں) متفق ہو گئے ہیں (یعنی اسکے بعد کے الفاظ اِذا حدث كذب الخ دونوں نے اپنی اپنی صحیح میں نقل کئے ہیں).

''زاد مسلم'' اس میں جو زادؔ ہے یہ بابِ ضرب سے فعلِ ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے بروزن ضَرَبَ کیونکہ زَادؔ اصل میں زَیَدَ تھا یائے متحرک فتحہ ہونے کی

وجہ سے الف سے بدل گئی اور زَادَ ہو گیا اور زَاد از ضرب زِیَادَۃ و زَیْدًا کے معنی ہوتے ہیں بڑھنا، زیادہ ہونا، بڑھانا، زیادہ کرنا اور زیادہ دینا یہاں پر متعدی والے معنی میں ہے یعنی بڑھانے اور زیادہ کرنے کے معنی میں اسی لئے ''زاد مسلم'' کا ترجمہ کیا جا رہا ہے کہ ''امام مسلمؒ نے بڑھائے، زیادہ کئے، مزید بیان کئے اور نقل کئے'' اور ''زاد مسلم'' میں جو مسلم ہے اس کو مرفوع پڑھیں گے کیونکہ یہ فاعل ہے زَادَ کا اور مسلم سے مراد یہاں پر مشہور صاحبِ مسلم شریف امام مسلمؒ ہیں.

''وان صام و صلی'' اس میں جو صام اور صَلّی ہیں یہ دونوں فعلِ ماضی کے صیغہ واحد مذکر غائب ہیں اور ان کی ضمیرِ فاعل ھُوَ کا مرجع المنافق ہے، اور صَامَ اصل میں صَوَمَ تھا واو متحرک ما قبل فتحہ ہونے کی وجہ سے الف سے بدل گئی صَامَ ہو گیا اور صَامَ از نصر صَوْمًا و صِیَامًا کے معنی ہیں روزہ رکھنا، چلنے پھرنے کھانے پینے اور بولنے سے رُک جانا، یہاں پر پہلے معنی میں ہے یعنی روزہ رکھنے کے معنی میں، اور صَلّی اصل میں صَلَّیَ تھا اس میں یائے متحرک ما قبل فتحہ ہونے کی وجہ سے الف سے بدل گئی اور صَلّی ہو گیا اور صَلّی از تفعیل صَلَاۃً کے معنی ہیں نماز پڑھنا، واضح رہے کہ نماز پڑھنے کے معنی میں جب صَلّی ہوتا ہے تو یہ صلاۃ سے ہی مشتق ہوتا ہے یعنی اسکا مصدر تَصْلِیَۃً نہیں ہوتا بلکہ صَلَاۃً ہوتا ہے اور یہ اس کا خلافِ قیاس مصدر ہے کیونکہ قیاس وقاعدہ تو یہی ہے کہ ناقص کا مصدر بابِ تفعیل میں تَفْعِلَۃً کے وزن پر آتا ہے.

قاریؒ اور شیخ طیبیؒ نے لکھا ہے کہ یہاں پر جو یہ دو چیزیں صام، صلی یعنی نماز اور روزہ مذکور ہیں اس میں دو کا ذکر کر کے استیعاب کا ارادہ کیا گیا ہے یعنی دو عبادتوں کو ذکر کر کے ساری عبادات کا قصد وارادہ کیا گیا ہے کیونکہ ایک روایت میں چار عبادتیں مذکور ہیں یعنی ''وان صام وصلّی وحج واعتمر'' کے الفاظ ہیں اس لئے معلوم ہوا کہ یہاں پر دو کے ذکر سے حصر مقصود نہیں ہے، بلکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ منافق کی تین علامتیں ہیں (یعنی جب کسی میں وہ تین علامتیں ہوں گی تو وہ شخص منافق ہو جائے گا) چاہے مسلمانوں کے اعمال نماز، روزہ وغیرہ عبادات بھی کرتا رہے، قاریؒ وطیبیؒ اپنی اس تشریح کے ذریعہ شاید اُس اعتراض کو دفع کرنا چاہتے ہیں کہ ''وإن صام وصلی'' سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص میں نفاق کی علامتیں موجود ہوں اور وہ نماز وروزہ ادا کرتا ہو تو، تو وہ منافق ہوگا لیکن اگر نماز وروزہ کے ساتھ ساتھ دوسری عبادات زکوٰۃ وغیرہ بھی ادا کرے گا تو منافق نہیں ہوگا، لیکن ان دونوں حضرات کی تشریح کے بعد یہ اشکال ختم ہو جاتا ہے کیونکہ نماز وروزہ کا ذکر تو ویسے ہی کر دیا گیا ہے حقیقت میں اس سے اسلامی عبادات کا ذکر مقصود ہے جیسے کہ ایک روایت میں ان کے ساتھ ساتھ حج اور عمرہ کا بھی ذکر ہے لہذا واضح رہنا چاہئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی عبادات کے ساتھ ساتھ بھی اگر کسی میں نفاق کی علامتیں ہوں گی تو وہ منافق ہی ہوگا.

''وزعم أنه مسلم'' یعنی چاہے نماز، روزہ وغیرہ عبادات کرتا رہے اور یہ کہتا

رہے کہ میں کامل مسلمان ہوں لیکن ان تین علامتوں کی وجہ سے پھر بھی وہ شخص منافق ہی ہوگا، اس جملہ کا عطف پچھلے جملے یعنی صام و صلی میں جو صلّی ہے اُس پر ہے، اوراس میں جو لفظِ زعم ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے أی ادّعیٰ یعنی دعویٰ کرے مسلمان ہونے کا، اور زَعَمَ از فتح ونصر کے معنی ہیں جھوٹ یا سچ کہنا، جھوٹا یا سچا دعویٰ کرنا اوراس کا استعمال اکثر مشکوک یا ایسی چیزوں میں کیا جاتا ہے جنکے جھوٹ ہونے کا یقین ہو.

اوراس کے بعد جو أنّه ہے اس میں أنّ بفتح الهمزه ہے کیونکہ درمیان کلام میں ہے اور مفعول واقع ہورہا ہے، اور أنــــہ کی جو ضمیرِ واحد مذکر ہے یہ منصوب کہلائے گی اس لئے کہ یہ أنّ کا اسم ہے اور أنّ کا اسم منصوب ہوتا ہے اوراس ضمیرِ منصوب کا مرجع ہے المنافق اور مُسلّم کے بعد قاریؒ نے کامل کا لفظ بڑھایا ہے یعنی اس میں جو تنوین ہے یہ صفت کے عوض میں ہے یا یہ کہو کہ تنوینِ تعظیم ہے، اور یہ یعنی مسلمٌ مرفوع ہے کیونکہ أنَّ کی خبر ہے اور أنَّ کی خبر مرفوع ہی ہوتی ہے اور أنّ حرفِ مشبہ بالفعل اپنے اسم و خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر محلِّ نصب میں ہے کیونکہ زعم کا مفعول ہے.

(ایک اعتراض وجواب)

وان صام الخ اس عبارت کو دیکھ کر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ یہ شرط ہے اور

شرط کے لئے جزاء یا جوابِ شرط کا ہونا ضروری ہے پھر یہاں پر اس کی جزاء یا جواب کیوں نہیں مذکور ہے؟ تو اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے طیبیؒ وقاریؒ نے لکھا ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جو جملہ معترضہ کے طور پر مبالغہ کے لئے لائی گئی ہے اور جو شرط جملہ معترضہ کے طور پر مبالغہ کے لئے لائی جاتی ہے اس کی جزاء اور جواب نہیں ہوا کرتا اس لئے اس شرط کا بھی جواب و جزاء یہاں مذکور نہیں ہے، اور اس کی دلیل کہ یہ ایسی شرط ہے جس کو جملہ معترضہ کے طور پر مبالغہ کے لئے لایا گیا ہے یہ ہے کہ اس میں اٰن حرفِ شرط سے پہلے واؤ وصلیہ موجود ہے، نیز ایک دلیل یہ بھی ہے کہ عبارت کا سیاق وسباق یہی بتا رہا ہے کہ یہ شرط جملہ معترضہ کے طور پر مبالغہ ہی کے لئے لائی گئی ہے، لہذا اس کا جواب مذکور نہ ہونے سے آپ کو کوئی اشکال واعتراض نہیں ہونا چاہئے.

"ثم اتفقا" پھر دونوں امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ متفق ہو گئے یعنی اس روایت کے اِذا حدث الخ کے الفاظ دونوں حضرات نے اپنی اپنی صحیح میں نقل کئے ہیں۔

اتفقا بابِ افتعال سے ماضی کا صیغۂ تثنیہ مذکر غائب ہے مثل اتّحدا بروزن افْتَعَلا کیونکہ اتَّفَقَا اصل میں اوْتَفَقَا تھا۔ قاعدہ ہے کہ جب بابِ افتعال میں فاء کلمہ کی جگہ پر واؤ آئے گا تو اس کو تاء سے بدل کر افتعال کی تاء میں مدغم کر دیا جائے گا لہذا ایسا ہی کیا گیا یعنی اوْتَفَقَا کی واؤ کو تاء سے بدل کر تاء میں ادغام کر دیا اور اتَّفَقَا ہو گیا مثل اتَّقَدَا اور اتَّسَرَا کے، اور اتَّفَقَا میں جو ضمیرِ فاعل ھما ہے اس کا مرجع ہیں بخاریؒ و

مسلمؒ،اور اتَّـفَقَ از اِفْتِعَال اتِّفَاقًا کے معنی ہوتے ہیں اتفاق کرنا،متحد ہونا اور موافقت کرنا لہذا اتَّـفَـقَـا کا ترجمہ کریں گے ’’پھر وہ دونوں یعنی شیخینؒ متحد و متفق ہو گئے،اور دونوں نے موافقت کی حدیث شریف کے اگلے الفاظ یعنی اِذَا حَـدَّثَ الـخ کو نقل کرنے میں‘‘.

(ایک خاص بات)

زَادَ مُسْلِمٌ سے لے کر ثم اتَّفَقَا تک کے الفاظ اگر نہ ہوتے تو بات سیدھی سی تھی کہ یہ حدیث متفق علیہ ہے لیکن ان الفاظ کے بڑھنے سے بات ذرا مشکل سی ہوگئی مگر بانداز اختصار ایک بہت بڑا فائدہ بھی ہوگیا اور وہ فائدہ یہ ہوا کہ ایک ہی حدیث میں دو حدیثوں کی اطلاع مل گئی یعنی گویا یہ پتہ لگ گیا کہ آیة المنافق ثلاث اذا حدث الخ ایک حدیث ہے جو متفق علیہ ہے اور آیة المنافق ثلاث وإن صام وصلی وزعم أنه مسلم اِذاحدث الخ ایک الگ حدیث ہے جس کو شیخینؒ میں سے صرف امام مسلمؒ نے اپنی صحیح مسلم میں نقل کیا ہے.

بہرحال اب ایک سوال یہ اٹھتا ہے کہ زاد مسلم الخ کے جو الفاظ ہیں یہ صاحبِ مصابیح کے ہیں یا ان الفاظ کو صاحب مشکاۃ شریف نے بڑھایا ہے۔میں نے اس سلسلہ میں بہت تلاش و جستجو کی مگر مجھے صراحۃً کہیں اس سلسلہ میں کچھ نہ مل سکا

اگر آپ کو کہیں اس بارے میں کوئی صراحت مل جائے تو مجھے بھی مطلع فرما کر ممنون وماجور ہوں (محمد یامین قاسمی فون نمبر ۲۴۱۶۵۵۹-۰۵۹۱).

لیکن مجھے ایسا لگتا ہے اور میری ناقص رائے یہ ہے کہ زاد مسلم الخ کے الفاظ صاحبِ مشکاۃ شریف کے بڑھائے ہوئے ہیں کیونکہ یہ الفاظ حوالہ جات سے تعلق رکھتے ہیں اور حوالہ جات کا کام کیا ہے صاحبِ مشکاۃ شریف نے اسلئے ظاہر ہے کہ یہ الفاظ صاحبِ مشکاۃ ہی نے بڑھائے ہوں گے. (واللہ أعلم بالصواب)

(بقیہ تشریح حدیث نمبر ۵۵)

(اِذا حدث کذب) ''جب بات کرے تو جھوٹ بولے'' قاریؒ نے اس جملہ کی تشریح کے تحت لکھا ہے کہ منافق کی تین علامتوں میں سے یہ یعنی بات کرتے وقت جھوٹ بولنا سب سے قبیح اور سب سے بڑی علامت ہے، اور یہ جملہ فعلیہ خبر بعد الخبر ہے یعنی مبتدا آیۃ المنافق کی پہلی خبر ہے ثلاث اور یہ جملہ اُسی کی دوسری خبر ہے لہذا کہیں گے کہ یہ جملہ محلاً مرفوع ہے.

اور اس جملہ میں جو اذا ہے یہ ظرفِ زمان ہے (ادواتِ شرط غیر جازیہ میں سے ایک ہے) یعنی ظرف ہے شرط کے معنی کو متضمن ہے اور یہ مستقبل کے لئے آتا ہے اور علامہ عینیؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ صرف جملہ فعلیہ پر داخل ہوتا ہے جیسے کہ یہاں

پر بھی جملہ ٔفعلیہ پر داخل ہے اور اس کے بعد جو حَدَّثَ ہے یہ بابِ تفعیل سے ماضی کا صیغہ ٔ واحد مذکر غائب ہے بروزن عَلَّمَ اور حَدَّثَ از تفعیل تَحدِیثًا کے معنی ہیں بیان کرنا، خبر دینا اور بات کرنا یہاں پر بات کرنے کے معنی میں ہے اور حَدَّثَ کی ضمیرِ فاعل ھُوَ کا مرجع المُنافق ہے اور اس جملہ میں جو دوسرا فعل ہے کَذَبَ یہ بابِ ضرب سے ماضی کا صیغہ ٔ واحد مذکر غائب ہے اور اس کے معنی ہیں جھوٹ بولنا، جان بوجھ کر خلافِ واقعہ اور غلط خبر دینا.

''اِذا حدّث کذب'' خطابیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ کلمہ ٔ اِذَا تکرارِ فعل پر دلالت کرتا ہے (اگر چہ عینیؒ وغیرہ نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا ہے) لہذا آپ ﷺ کے فرمان ''اِذا حدّث کذب'' اور اسی طرح آگے کے دونوں جملوں یعنی اِذا وعد أخلف اور اِذا اؤتمن خان کا مطلب یہ ہوگا کہ جھوٹ یا وعدہ خلافی اور امانت میں خیانت نفاق کی علامت جب ہی بنیں گی جب یہ چیزیں اس کی طبیعت و عادت بن گئی ہوں، نیز ایک اصول یہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص سے کوئی چیز اتفاقاً صادر ہو جائے تو اس شخص پر اُس چیز کے مشتق کا حمل و اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا اگر کوئی شخص کبھی جھوٹ نہ بولتا ہو لیکن اتفاقاً اس سے جھوٹ کا صدور ہو جائے تو اس کو کاذب نہیں کہیں گے.

نیز واضح رہے کہ علماء نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ کَذب و جھوٹ نفاق کی علامت اُسی وقت ہوگا جب وہ جھوٹ اس شخص کی طرف سے جان بوجھ کر اور قصداً بولا

جائے یعنی وہ شخص جھوٹ بولتے وقت جانتا ہو کہ میں جھوٹ بول رہا ہوں لہذا اگر کوئی شخص اپنی تحقیق اور معلومات کے مطابق سچی بات بیان کر رہا ہے لیکن واقعہ اور حقیقت کے اعتبار سے وہ بات جھوٹ اور غلط ہے تو یہ والا کذب وجھوٹ نفاق کی علامت نہیں ہوگا.

(وإذا وعد أخلف) ''اور جب وعدہ کرے تو اس کے خلاف کرے'' یعنی منافق کی تیسری علامت ونشانی وعدہ کر کے اس کو پورا نہ کرنا اور وعدہ خلافی کرنا ہے، یہ جملہ بھی جملہ شرطیہ ہے اور اس کا عطف ہے ماقبل کے جملہ إذا حدث کذب پر، اور اس میں جو وَعَدَ ہے یہ مثالِ واوی یا یہ کہلو کہ معتل الفاء ہے کیونکہ اس کے فاء کلمہ کی جگہ پر واؤ ہے اور یہ بابِ ضَرب سے ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور وَعَدَ از ضرب وَعْداً و مَوْعِداً کے معنی ہوتے ہیں وعدہ کرنا اور اس کے بعد جو أخْلَفَ ہے یہ بابِ افعال سے ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے بروزن أکْرَمَ اور أخْلَفَ کے بہت سے معنی آتے ہیں لیکن جب اس کو وعدہ کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں وعدہ کو پورا نہ کرنا اور یہاں پر وعدہ کے ساتھ ہی مستعمل ہے اس لئے یہاں پر بھی اس کے معنی ہوں گے وعدہ خلافی کرنا.

واضح رہے کہ وعدہ خلافی بہت بڑا جرم ہے چنانچہ کلامِ پاک میں ارشادِ ربانی ہے ''اِنَّ الْعَهْدَ کَانَ مَسْئُوْلًا'' اور یہ حدیث بھی وعدہ خلافی کے بڑا جرم ہونے کو

بتا رہی ہے کیونکہ کوئی چیز نفاق کی علامت ہو اس سے بڑا جرم اور کیا ہوگا، لیکن یہاں پر محققین کی اُس تصریح اور وضاحت کو بھی ذہن میں رکھنا چاہئے کہ کونسی وعدہ خلافی علامتِ نفاق اور جرمِ عظیم ہے تو سنئے وعدہ پورا نہ کرنے اور وعدہ خلافی کی دو شکلیں اور دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) ایک تو یہ کہ کوئی شخص وعدہ کرے اور وعدہ کرتے وقت اس کے دل میں اس کے پورا کرنے کی پختہ نیت ہو اور پکا ارادہ ہو لیکن اتفاق سے کوئی مانع اور عارض پیش آ جائے جس کی وجہ سے اپنا کیا ہوا وعدہ پورا نہ کر سکے، تو واضح رہے کہ وعدہ خلافی کی یہ شکل نہ تو نفاق کی علامت ہے اور نہ ہی یہ قابلِ مؤاخذہ جرم ہے بلکہ عنداللہ یہ والی وعدہ خلافی معاف ہے اور اس پر کوئی مؤاخذہ نہیں ہوگا (۲) وعدہ خلافی کی دوسری شکل یہ ہے کہ وعدہ کرتے وقت ہی اس کے دل میں چور ہو یعنی محض رسمی وعدہ کر رہا ہو اور اس کے پورا کرنے وایفاء کی نیت ہی نہ ہو بلکہ اس کا مقصد اس وعدہ کرنے سے صرف ٹالنا اور دھوکہ دینا مقصود ہو تو یقیناً یہ جرمِ عظیم اور علامتِ نفاق ہوگا چنانچہ طبرانی کی روایت میں ہے "**اذا وعد وهو يحدث نفسه أنه يخلف**" اور اسی طرح ترمذی شریف وابوداؤد شریف میں کچھ اس طرح کے الفاظ ہیں "**اِذا وعد الرجل أخاه ومن نيته أن يفي له فلم يف فلا اِثم عليه**" دیکھئے ان روایتوں کے الفاظ سے بھی اس کی تائید ہو رہی ہے کہ اگر کسی کا ارادہ اور نیت تو وعدہ کرتے وقت پورا کرنے کی ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے نہ کر سکے اور وعدہ خلافی کر بیٹھے تو یہ والی

وعدہ خلافی جرم اور نفاق کی علامت نہ ہوگی لیکن وہ والی وعدہ خلافی کہ جس میں وعدہ کرتے وقت ہی نیت اس کو پورا نہ کرنے کی ہو یقیناً جرم ہے اور وہی وعدہ خلافی علامتِ نفاق ہے اور اس حدیث شریف یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۵) میں بھی وعدہ خلافی سے یہی والی وعدہ خلافی مراد ہے جس میں وعدہ کرتے وقت ہی اس کو پورا نہ کرنے کی نیت کر لی گئی ہو.

(ایک خاص تنبیہ)

اس موقعہ پر علماءِ کرام نے ایک خاص بات کی طرف توجہ دلائی ہے اور تنبیہ کی ہے کہ لوگوں میں ایک عام چیز یہ پیدا ہوگئی ہے کہ اگر اتفاق سے سرِ راہ ملاقات ہو جائے یا راہ چلتے چلتے اتفاقی طور پر آ کر مل گئے تو خواہ مخواہ یہ کہا کرتے ہیں کہ اچھا پھر کسی وقت آؤں گا، حالانکہ جب زبان ان جملوں کو ادا کرتی ہے تو ذہن میں اس کا کوئی مصداق متعین نہیں ہوتا اِلا ماشاء اللہ ۔تو یاد رہے کہ یہ بات بھی وعدہ خلافی کے اندر آتی ہے بلکہ یہ کہئے کہ یہ اس طرح کا وعدہ ہے کہ وعدہ کرتے وقت اس کے ایفاء اور پورا کرنے کا تصور ذہن کے کسی بھی گوشہ میں نہیں ہوتا۔اور یہ ایک ایسی بات اور ایسا عمل ہے کہ جس کے اندر عوام ،اور علماء سب ہی مبتلا ہیں.

اسی طرح علماء نے ایک مسئلہ یہ بھی قابلِ وضاحت وتنبیہ سمجھا ہے کہ جو لوگ

وعدہ کرتے وقت اِن شاء اللہ کہتے ہیں اور اس اِن شاء اللہ سے ان کا مقصد تبرک ہوتا ہے اور حکمِ الٰہی ''وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَیْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَداً اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰہُ'' کی اتباع ہوتی ہے یا اس وجہ سے اِن شاء اللہ کہتے ہیں کہ آئندہ کا حال کسی کو معلوم نہیں ہے تو ایسی صورت میں تو اِن شاء اللہ کہنا باعثِ ثواب ہوگا۔لیکن اگر کوئی شخص کسی کو دھوکہ دینے کیلئے اِن شاء اللہ کہتا ہے تو یہ فعل شعبۂ نفاق اور علامتِ نفاق ہوگا البتہ خطرہ کی حالت اس سے مستثنیٰ ہے۔اسی طرح سے جب دو ساتھی ملتے ہیں تو علیحدہ ہوتے وقت کہتے ہیں کہ اِن شاء اللہ پھر ملیں گے حالانکہ یہ کہنا صرف ظاہری طور پر ہوتا ہے اور دل میں ملنے کا ارادہ تک نہیں ہوتا تو یہ کہنا بھی کذب میں داخل ہے اور علامتِ نفاق ہے.

(ایک اشکال وجواب)

قاریؒ اور عینیؒ نے یہاں پر ذہن میں آنے والے ایک اشکال کو ذکر کر کے اس کا جواب دیا ہے۔اشکال تو یہ ہے کہ آپ ﷺ نے منافق کی علامتیں تین بتائی ہیں یعنی اجمالاً پہلے تو کہا آیۃ المنافق ثلاث اور بعد میں جب ان کی تفصیل بیان کی تو غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ علامتیں صرف دو ہیں کیونکہ جھوٹ اور وعدہ خلافی تو ایک ہی چیز ہے اور دوسری چیز ہے خیانت، اور قاعدہ ہے کہ اجمال و تفصیل دونوں

ایک دوسرے کے مطابق ہوا کرتے ہیں پھر یہاں پر اجمال وتفصیل میں اختلاف کیوں ہے؟ اس کا جواب دیتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے کہ آپ نے جو غور کیا ہے وہ صحیح نہیں کیا کیونکہ صحیح بات یہ ہے کہ اجمالاً بھی آپ ﷺ نے تین علامتیں بتائیں اور تفصیلاً بھی تین ہی کا بیان کیا ہے کیونکہ آپ جو یہ کہہ رہے ہیں کہ وعدہ خلافی اور جھوٹ ایک ہی چیز ہے آپ کی یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ جھوٹ اور وعدہ خلافی الگ الگ دو چیزیں ہیں اور وہ اس طرح پر کہ جھوٹ قولاً ہوتا ہے اور وعدہ خلافی فعلاً وعملاً ہوتی ہے لہذا دونوں کو ایک کیسے کہہ سکتے ہیں اور آپ کے اشکال کی بنیاد ہی تھی جھوٹ اور وعدہ خلافی کا ایک چیز ہونا لہذا جب بنیاد ہی نہ رہی تو اشکال کیسا۔ (واللّٰہ أعلم بالصواب)

اور شیخ کرمانیؒ نے اِسی اعتراض واشکال کو اس انداز میں لکھا ہے کہ اگر تمہارے ذہن میں یہ بات بات آئے کہ وعدؔ اور تحدیثؔ الگ الگ دو چیزیں تو ہیں نہیں کیونکہ وعدہ، تحدیثؔ ہی کی ایک خاص شکل ہے تو پھر وعدؔ کا عطف تحدیثؔ پر کیوں کیا گیا اس لئے کہ عطف کے لئے تو مغایرت شرط ہے، نیز اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ عطفِ خاص علی العام ہے تو پھر یہ اشکال ہو جائے گا کہ اگر خاص کا عطف عام پر کیا جاتا ہے تو وہ خاص اپنے معطوف علیہ عام سے خارج نہیں ہوتا بلکہ اُسی میں داخل ہوتا ہے لہذا نتیجہ یہ نکلے گا کہ پھر بیان کردہ نفاق کی علامتیں دو ہی رہ جائیں گی جب کہ واقعہ اس کے برخلاف ہے اور آپ ﷺ نے اجمالاً بھی یہ فرمایا ہے کہ منافق کی علامتیں تین

ہیں لہذا اجمال وتفصیل میں یہ اختلاف کیوں ہے؟ تو کرمانیؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے دو باتیں لکھی ہیں (۱) دونوں نتیجہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مغائر ہیں یعنی وعدہ خلافی تو فعلاً ہوتی ہے اور جھوٹ بولنا قولاً ہوتا ہے اور وعدہ خلافی یقیناً کذب اور جھوٹ کے علاوہ کوئی تیسری چیز ہے لہذا ان دونوں میں مغائرت موجود ہے اور اور مغائرت کی وجہ سے عطف کرنا بھی صحیح ہے (۲) وعدہ کی الگ ایک حقیقت ہے اور تحدیث کی الگ ایک حقیقت ہے یعنی اگر چہ وعدہ بھی تحدیث میں داخل تھا لیکن وعدہ خلافی کی برائی اور قبح کی شدت کی وجہ سے اس کے لئے مستقلاً علی سبیل الِادعاء علیحدہ ایک حقیقت تسلیم کر لی گئی اور اس کو مستقل الگ سے بیان کیا گیا جیسا کہ کبھی کبھی کسی کی زیادتِ شرف وکرامت کی وجہ سے اس کے لئے مستقل الگ سے ایک حقیقت تسلیم کی جاتی ہے اور اس کو الگ ذکر کیا جاتا ہے جیسے کہ فرشتوں کا ذکر ہوتا ہے اور پھر علی سبیل الِادعاء جبرئیلؑ کو مستقل ملائکہ کے علاوہ ایک قسم ونوع بنا کر ذکر کیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ وعدہ اور تحدیث دونوں میں تغائر ہے اس لئے عطف بھی صحیح ہے اور نفاق کی علامتیں تفصیل میں بھی تین ہی ہیں جیسے کہ اجمال میں تین تھیں اس لئے نہ عطف کی عدمِ صحت کا اعتراض ہوسکتا ہے اور نہ ہی اجمال وتفصیل کے درمیان اختلاف کا اشکال.

(واذااؤتمن خان) اور جب بھی کوئی شخص امین سمجھ کر اس کے پاس امانت

رکھتا ہے تو وہ اس میں خیانت کرتا ہے، واضح رہے کہ امانت کا تعلق صرف مال ہی سے نہیں ہے بلکہ بات اور راز بھی امانت میں داخل ہیں، اسی طرح اگر کسی کی گری پڑی چیز بھی اس کے ہاتھ لگ گئی ہو تو وہ بھی امانت ہے اس میں بھی کوئی ایسا تصرف درست نہیں ہے جو اس کے ضیاع کا سبب بنے، خلاصہ کے طور پر یوں کہلو کہ اس جملہ میں امانت کا لفظ مطلقاً مذکور ہے اس لئے اسکے اندر قولی فعلی اور عملی ہر طرح کی امانت داخل ہے اسی طریقہ سے خیانت بھی مطلقاً مذکور ہے اور اس میں بھی خیانت کی تمام انواع داخل ہیں.

''واذا اؤتمن'' اس میں جو اؤتمن ہے یہ بضم التاء وکسر المیم ہے یعنی بابِ افتعال سے ماضی مجہول کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور ائتُمَنَ از افتعال ائتِمانًا کے معنی ہیں کسی کو امین بنانا امین سمجھ کر اس کے پاس امانت رکھنا، اور کرمانیؒ نے نیز قاریؒ نے بحوالۂ ابن حجر مکیؒ لکھا ہے کہ اس کو یعنی اؤتُمِنَ کو ایک روایت میں اتُّمِنَ بتشدید التاء بھی روایت کیا گیا ہے یعنی ہمزۂ ثانیہ کو واؤ سے بدلا گیا اُوتُمِنَ ہوا اور پھر واؤ کو تاء سے بدل کر افتعال کی تاء میں مدغم کر دیا گیا اور اُتُّمِنَ ہو گیا، نیز قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اتُّمِنَ میں جو یہ تعلیل ہوئی ہے یہ اس پر اذا کے داخل ہونے سے پہلے ہوئی ہے، اس کے بعد قاریؒ نے بحوالۂ قاضی بیضاویؒ یہ نقل کیا ہے کہ قاضیؒ نے اللہ تعالیٰ کے قول ''فَلْيُؤَدِّ الَّذِیْ اؤْتُمِنَ'' کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کو ورشؒ اور سوسیؒ نے ''فَلْيُؤَدِّ

الَّـذِیْ ایْتُمِنَ‘‘ پڑھا ہے یعنی ہمزہ کو یاء سے بدل کراور کچھ لوگوں نے اس کو’’فَلْیُؤَدِ الَّـذِیْ اتُّمِنَ‘‘ بھی پڑھا ہے یعنی ہمزہ کو یاء سے بدل کراور یاء کا تاء میں ادغام کرکے، لیکن یہ غلط ہے یعنی ادغام والی قراءت کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب ہمزہ کو کسی دوسرے حرف سے بدل دیا جاتا ہے تو وہ ہمزہ کے بدلہ کا دوسرا حرف ہمزہ ہی کے حکم میں ہوتا ہے یعنی اُس پر احکامات ہمزہ ہی کے جاری ہوتے ہیں اور ہمزہ کا حکم یہ ہے کہ اس کا ادغام نہیں کیا جا سکتا لہذا جو لوگ ہمزہ کو یاء بنا کر یا واؤ بنا کر پھر اُس واو یا یاء کو تاء سے بدل کر تاء میں ادغام کرتے ہیں اور اتُّمِنَ پڑھتے ہیں وہ غلطی کرتے ہیں، چنانچہ محققین قرّاء حضرات کا خیال ہے کہ اؤْتُمِنَ کو تاء کی تشدید کے ساتھ پڑھنا روایت اور درایت دونوں ہی کے خلاف ہے.

اب خلاصہ کے طور پر یوں کہئے کہ جب اللہ تعالیٰ کے قول’’فَلْیُؤَدِّ الَّـذِیْ اؤْتُمِنَ‘‘ میں اؤْتُمِنَ کو تاء کی تشدید کے ساتھ پڑھنا غلط ہے تو یہاں پر حدیث شریف میں بھی اِذااؤْتُمِنَ کو تاء کی تشدید کے ساتھ پڑھنا غلط ہے اور صحیح یا تو ہمزہ ساکنہ کے ساتھ ہے یعنی اُؤْتُمِنَ یا ہمزہ ساکنہ کو الف سے بدلکر الف کے ساتھ ہے یعنی اِذااتُمِنَ، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب ہمزہ ساکنہ سے پہلے کوئی اور حرف یعنی ہمزہ کے علاوہ کوئی دوسرا حرف ہو تو ہمزہ ساکنہ کو اس کے ماقبل کی حرکت کے مناسب حرفِ علت سے بدلنا اور نہ بدلنا دونوں باتیں جائز ہوتی ہیں اور اذااؤْتُمِن میں ہمزہ ساکنہ (یعنی تاء سے

پہلے والے ہمزہ) سے پہلے ذالؔ ہے جو ہمزہ کے علاوہ دوسرا حرف متحرک بحرکۃ الفتح ہے لہذا اِس ہمزہ ساکنہ (یعنی تآء سے پہلے والے ہمزہ) کو الفؔ سے بدل بھی سکتے ہیں اور بغیر بدلے بھی پڑھ سکتے ہیں (واضح رہے کہ اؤتــمــنؔ میں جو ہمزہ وصلی ہے اس کو بدلتے وقت کالعدم سمجھا جائے گا اسی لئے تآء کی تشدید والی تعلیل کے بارے میں قاریؒ نے کہا ہے کہ شاید یہ تعلیل اذآ کے داخل ہونے سے پہلے کی گئی ہے).

''خــان'' عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہ الـخِیانۃ سے ہے اور الـخِیانۃ کے معنی ہیں ''امانت میں خلافِ شرع تصرف کرنا'' اور یہ یعنی خـــانؔ بابِ نصر سے ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے بروزن نَـصَـرَ کیونکہ یہ یعنی خَـانَ اصل میں خَوَنَ تھا واؔؤ متحرک ماقبل فتحہ ہونے کی وجہ سے الفؔ سے بدل گئی اور خَـانَ ہوگیا، اور خَـانَ از نصر خَـوْنًـا، خِیَـانَۃً، خَانَۃً و مُـخَانَۃً کے معنی ہوتے ہیں امانت میں خیانت کرنا، اور بابِ افتعال میں اخْتَـانَـہٗ کے معنی بھی خیانت کرنے کے ہوتے ہیں اور بابِ استفعال میں جب استَخَانَہٗ کہا جاتا ہے تو معنی ہوتے ہیں خیانت کرنے کا ارادہ کرنا اور بابِ تفعیل میں جب خـوَّنَہٗ اور خـوَّنَ مِنہُ کہا جاتا ہے نیز تفعل میں جب تَـخَوَّنَہٗ کہا جاتا ہے تو معنی ہوتے ہیں ''تھوڑا تھوڑا کر کے کم کرنا''، اور عینیؒ نے بحوالۂ ازہریؒ یہ بھی لکھا ہے کہ جب کسی کو بہت زیادہ خیانت کرنے والا کہنا مقصود ہوتا ہے تو رجـلٌ خَـائِنٌ کی بجائے رَجُـلٌ خَائِنَۃٌ کہتے ہیں یعنی اسمیں تائے مدوّرہ بڑھاتے ہیں اور یہ تآء تانیث کے لئے

نہیں ہوتی بلکہ مبالغہ کیلئے ہوتی ہے جیسے دَاعِیَۃٌ اور رَاوِیَۃٌ میں مبالغہ کی تاء ہوتی ہے.

(ایک خاص بات)

ایک بات تو یہ پہلی ہی آچکی ہے کہ حدیث شریف میں تینوں جملوں میں اذا کا استعمال ہوا ہے اور اذا تکرار فِعل کو چاہتا ہے لہذا حدیث شریف کے ان جملوں یعنی اذا حدث کذب، واذا وعد أخلف اور واذا اؤتمن خان کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں منافق کی علامت جب ہوں گی اور ان کی وجہ سے انسان منافق جب بنے گا جب ان کاموں کو قصداً اور بار بار کرے گا یعنی محض اتفاقی طور پر بلا قصد ان چیزوں کے وجود میں آنے کی وجہ سے کسی کے بارے میں منافق ہونے کا یا اس میں علامتِ نفاق کے وجود کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اسی طریقہ سے ایک خاص بات شراح حضرات نے یہاں پر یہ بھی لکھی ہے کہ آپ ﷺ نے ان تینوں جملوں میں مفعول کو نہیں ذکر کیا ہے تو اس کی ایک خاص مصلحت اور خاص وجہ ہے اور وہ خاص مصلحت و وجہ ہے عموم و اطلاق یعنی گویا آپ ﷺ نے اذا حدث کذب مطلق بغیر ذکرِ مفعول کے فرما کر "اذا حدث فی کل شیءٍ کذب فیہِ فرمایا ہے یا اذأو جدماھیۃ التحدیث کذب فرمایا ہے خلاصہ یہ کہ اگر مفعول کو ذکر کر دیا جاتا تو بات خاص ہو جاتی اور عام نہ رہتی اس لئے آپ ﷺ نے مفعول کو ذکر ہی نہیں کیا (واضح رہے کہ اذا کے تکرار پر

دلالت کرنے میں تو کچھ حضرات کو اشکال ہے بھی لیکن حذفِ مفعول سے عموم واطلاق کی طرف اشارہ ہونے میں کسی کو کوئی اشکال واختلاف نہیں ہے، بہرحال اِذَا کے تکرار پر دلالت کرنے یا حذفِ مفعول کے عموم واطلاق کی طرف مُشیر ہونے سے یہ مسئلہ معلوم ہورہا ہے کہ اتفاقاً ایک آدھ مرتبہ کسی کی طرف سے ان باتوں کے صادر ہونے کی وجہ سے وہ شخص منافق نہیں ہوگا اور نہ ہی یہ کہا جائے گا کہ اس کے اندر علامتِ نفاق کا وجود ہوگیا ہے۔(واللہ أعلم بالصواب)

(مفہومِ حدیث پر ایک اشکال اور اس کے جوابات)

اس روایت (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۵) کے مفہوم پر ایک بہت مشہور اشکال ہے بلکہ یہ کہیے کہ متفق علیہ اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ اس حدیث شریف میں جن علامتوں کا ذکر ہے وہ علامتیں (یعنی جھوٹ بولنا، وعدہ خلافی کرنا، امانت میں خیانت کرنا) تو مسلمانوں میں بھی پائی جاتی ہیں لہذا ان کو یعنی مسلمانوں کو بھی منافق کہنا چاہیے بلکہ غور سے دیکھنے پر معلوم ہورہا ہے کہ اس حدیث شریف میں ایسے مسلمانوں کو منافق ہی کہا گیا ہے۔ جبکہ یہ بات متفق علیہ ہے کہ ان خصائل کے اختیار کرنے سے مومن، منافق نہیں بن جاتا بلکہ وہ مومن ہی رہتا ہے تو پھر اس حدیث شریف کا مطلب کیا ہے؟.

اس اشکال کے شراح حضرات نے متعدد جوابات دیے ہیں جن میں سے

بہت سے جوابات کو حضرت شیخ الحدیث مولانا عبد الجبار صاحبؒ نے اپنی شرح بخاری امداد الباری میں نقل کیا ہے.

(۱) امام بخاریؒ کی تحقیق کی بنا پر جس طرح سے کفر دون کفر اور ظلم دون ظلم ہے اسی طرح سے نفاق دون نفاق بھی ہے (یعنی جس طرح سے کفر وظلم کے مراتب ہیں **بعضها أدنیٰ من بعض** اسی طرح نفاق کے بھی مراتب ہیں جن میں سے اعلیٰ مرتبہ تو اعتقادی نفاق ہے جس کا کفر ہونا محتاجِ بیان نہیں ہے اور باقی مراتب عملی نفاق کے ہیں) چنانچہ حدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے (کہ یہاں پر نفاق سے مراد نفاق دون نفاق ہے یعنی ایسا نفاق مراد ہے جس سے انسان حقیقی منافق نہیں ہوتا) کیونکہ ایک حدیث میں ہے "**من کانت فیه خصلة منهن کانت فیه خصلة من النفاق**" اسی طرح سے ایک حدیث شریف کے اندر **حتّٰی یدعها** کا لفظ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان اوصاف کے پائے جانے سے انسان حقیقی منافق نہیں ہوگا اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو **حتّٰی یومن یاحتی یجدّد اِیمانه** فرمایا جاتا (خلاصہ یہ کہ آپ کی بات بالکل صحیح ہے کہ ان اوصاف والے مسلمان کو بھی منافق کہا جانا چاہئے تو کہا جاتا ہے اس میں اشکال کی کیا بات ہے ہاں اتنا یاد رہے کہ یہ مسلمان منافقِ حقیقی نہیں ہوتا بلکہ منافقِ مجازی ہوتا ہے).

(۲) نوویؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث

شریف (اور دوسری احادیث میں) تشبیہ مقصود ہے یعنی جس شخص کے اندر یہ تین صفتیں ہوں گی (جھوٹ، وعدہ خلافی، خیانت) اس کو منافقین کے ساتھ مشابہت ہو جائے گی، جس طرح سے ”زيدٌ أسد“ بول کر تشبیہ مقصود ہوا کرتی ہے، یعنی جس طریقہ سے زید اُسد بول کر یہ بتانا مقصد نہیں ہوتا کہ زید حقیقۃً شیر ہے بلکہ زید کو شیر کے ساتھ تشبیہ دینا اور مبالغہ کرنا مقصود ہوتا ہے ایسے ہی اس حدیث شریف میں بھی اُس شخص کو جس کے اندر یہ صفات پائی جائیں منافق کہہ کر منافق کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور بطورِ مبالغہ مجازاً منافق کہا گیا ہے۔ یہ مقصد نہیں ہے کہ ان صفات کا حامل حقیقۃً منافق ہو جاتا ہے.

(۳) قرطبیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ منافق دو قسم کا ہوتا ہے ایک منافق فی العقیدہ وہ تو کافر ہوتا ہے، دوسرا منافق فی العمل ۔ یہ فاسق ہوتا ہے اور اس حدیث شریف میں یہی منافق فی العمل مراد ہے اور منافق فی العمل مسلمان بھی ہوسکتا اس لئے اس میں آپ کو کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے.

(۴) حدیث شریف میں نفاق کی علامت بتلائی گئی ہے علت نہیں بتلائی گئی اور علامت کے لئے ذو علامت کا پایا جانا ضروری نہیں ۔ جیسے کہ بابِ فتح کی علامت یہ ہے کہ اس کے عین یا لام کلمہ کی جگہ حرفِ حلقی ہوتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ جس لفظ میں لام کلمہ یا عین کلمہ کی جگہ پر حرفِ حلقی ہو وہ بابِ فتح ہی سے ہوگا، اس لئے آپ کا

اشکال درست نہیں کہ جس میں یہ علاماتِ نفاق ہوں وہ منافق ہی ہوگا، ہاں ان علامتوں کے وجود سے نفاق کا اشتباہ ضرور ہوگا اس لئے ایک مسلمان کو ان چیزوں سے احتراز کرنا اور بچنا لازم ہے لیکن ان کے وجود سے اس کو منافق نہیں کیا جائے گا۔

(۵) اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے **علامہ ابن تیمیہؒ** نے جو تحقیق پیش کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ایک درخت کے مشابہ ہے جو طویل وعریض چیز ہے اس کا ادنیٰ بھی ہے اور اعلیٰ بھی۔ اسی طرح سے نفاق اور کفر بھی ایک طویل چیز ہے جس کا اعلیٰ بھی ہے اور ادنیٰ بھی۔ جس طرح سے ایمان کی بہت سی شاخیں ہیں اور ٹہنیاں بھی ہیں۔ اسی طرح سے کفر کی بھی بہت سی شاخیں اور ٹہنیاں ہیں۔ جس طرح سے اہتمام وتاکید کے لئے ہر طاعت پر ایمان کا اطلاق کیا گیا ہے تا کہ اس کی اہمیت ظاہر ہو اسی طرح سے ہر معصیت کفر کا ایک شعبہ ہے، اور معصیتوں پر کفر کا اطلاق اس لئے کیا گیا ہے تا کہ انسان اس سے ڈرتا اور بچتا رہے، اور جس طرح سے ایمان کے ایک شعبہ کے پائے جانے کی وجہ سے انسان مومن نہیں ہوتا جب تک اصلی ایمان نہ پایا جائے۔ اسی طرح سے کفر ونفاق کے بھی کسی ایک شعبہ کے پائے جانے کی وجہ سے انسان کافر ومنافق نہیں ہوگا جب تک اصل کفر اور اصل نفاق نہ پایا جائے لہذا اگر کسی مسلمان کے اندر یہ علامتیں یا ان میں سے کوئی علامت پائی جائے گی تو اس کو منافق نہیں کہا جائے گا، اس کی بہترین مثال مریض وتندرست کی سی ہے کہ ہر مریض کے

اندر کچھ نہ کچھ تندرستی رہتی ہے لیکن اس کو تندرست نہیں کہا جاتا اور ایسے ہی ہر تندرست کے اندر کچھ نہ کچھ مرض رہتا ہے مگر اس کو مریض نہیں کہا جاتا۔ایسے ہی اگر مسلمان کے اندر کچھ نہ کچھ نفاق یا نفاق کی علامتیں پائی جائیں تو اس کو بھی منافق نہیں کہا جائے گا۔ لہذا تم کو کسی ایسے مسلمان کو جس کے اندر علاماتِ نفاق ہوں منافقِ حقیقی نہ کہے جانے پر کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے.

(٦) علامہ خطابیؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے (یعنی اس حدیث شریف سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کسی مسلمان کے اندر بھی یہ علامتیں پائی جائیں گی تو وہ بھی منافق ہو جائے گا جبکہ ایسا نہیں ہے یعنی وہ مسلمان منافق نہیں ہوتا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے) لکھا ہے کہ حضورِ اقدس ﷺ کا فرمان (جس سے ہمیں یہ معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کسی مسلمان کے اندر بھی یہ صفات ہوں گی تو وہ بھی منافق ہوگا) محض تخویف وتحذیر کے لئے ہے تا کہ مسلمانوں کو ان بری خصلتوں سے بچایا جائے۔اور حدیث شریف کا مطلب یہ ہے کہ اِن چیزوں سے اجتناب ضروری ہے کیونکہ یہ نفاق کی علامتیں ہیں جو نفاق تک لے جاسکتی ہیں.

(۷) حدیث شریف میں جو لفظ ہے ''آیۃ المنافق'' اس میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) ''الف ولام'' کو جنس کے لئے لیا جائے (۲) ''الف ولام'' کو عہد کے لئے لیا جائے۔اگر ''الف ولام'' کو جنس کے لئے لیں تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ ان چیزوں

کے ارتکاب سے منافقین کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے، ان چیزوں سے مومن کو بچنا چاہئے تا کہ لوگ اس کے ایمان کے بارے میں مطمئن رہیں اور اُسے اشتباہ کی نظر سے نہ دیکھیں.

اور اگر ''الف ولام'' کو عہد کے لئے لیا جائے تو یہ کہا جائے گا کہ یہاں پر منافق سے ایک خاص منافق مراد ہے۔ حضورِ اقدس ﷺ کا یہ معمول تھا کہ جب آپ ﷺ کسی کو اس کی غلطی پر متنبہ فرماتے تو اس کو متعین ومخاطب کر کے اس کی غلطی پر تنبیہ نہیں فرماتے تھے (کیونکہ خطاب اور تعین سے ضد بڑھتی ہے اور نفع کی بجائے نقصان ہوتا ہے)۔ بلکہ آپ ﷺ اپنے خلقِ عظیم کے باعث نہایت لطیف پیرائے میں سمجھایا کرتے تھے مثلاً آپ ﷺ یوں فرماتے تھے مابال أقوام یعنی ان لوگوں کا کیا حال ہے جو لوگ کہ ایسا کرتے ہیں، دیکھئے اس میں مقصود تو صرف ایک آدمی ہے لیکن عنوان و انداز عام اختیار کیا گیا ہے تا کہ ضد نہ بڑھے اور یہ فرمان صاحبِ واقعہ کی اصلاح کے ساتھ ساتھ دوسروں کے لئے بھی لائحۂ عمل بن جائے۔ بالکل اِسی طرح سے اس حدیث شریف میں نبیِ کریم ﷺ کا مقصد ایک خاص شخص کی اصلاح ہے اور ایک مخصوص منافق آپ ﷺ کی مراد ہے لیکن عنوان و انداز آپ ﷺ نے یہاں بھی عام اختیار کیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ حدیث شریف ایک مخصوص منافق کے بارے میں ہے اس لئے آپ کو یہ اشکال نہیں ہونا چاہئے.

"الف ولام" کو عہد ہی کے لئے ماننے کی ایک شکل یہ بھی ہوسکتی ہے کہ یہاں پر منافق سے مراد منافقین کی وہ مخصوص جماعت مراد ہو جو آپ ﷺ کے زمانہ میں تھی۔ چنانچہ حضرت عطاء بن ابی رباح، ابن عمر، ابن عباس، سعید بن جبیر رضی اللہ عنہم اور حضرت حسن بصریؒ کا یہ ارشاد ہے کہ اس حدیث شریف میں منافق سے وہ منافقین مراد ہیں جو آپ ﷺ کے دورِ نبوت میں تھے۔ چنانچہ منقول ہے کہ کسی نے حضرتِ عطاءؒ کے سامنے حضرت حسن بصریؒ کا یہ ارشاد نقل کیا "من کان فیہ ثلاث خصالٍ الخ" یعنی جس میں یہ تین خصلتیں ہوں میں اسے منافق کہنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتا۔ جب بات کرے جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے خلاف کرے، جب امانت رکھی جائے خیانت کرے۔ یہ سن کر حضرت عطاءؒ نے فرمایا کہ حسنؒ سے یہ کہنا کہ عطاء نے سلام کہا ہے اور یہ کہا ہے حضرت یوسفؑ کے بھائیوں کے واقعہ کو یاد کیجئے۔ اور یہ بھی یاد کیجئے کہ نفاق کا لفظ اسی انسان پر صادق آسکتا ہے جس کے دل میں ایمان نہ رہا ہو کیونکہ خداوندِ قدوس نے منافقین کے متعلق فرمایا ہے "ذٰلِکَ بِاَنَّهُمْ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا" (یہ اس لئے کہ وہ ایمان لائے پھر کفر اختیار کیا) دیکھئے اس میں صراحت کے ساتھ منافقین کے قلوب سے اسلام کے زوال اور کفر کے دخول کی اطلاع دی گئی ہے پس جس کے دل میں کفر نہ ہو اس کو منافق کیسے کہا جاسکتا ہے۔ چنانچہ جب اُس شخص نے حضرتِ حسن بصریؒ کو حضرتِ عطاءؒ کا یہ پیغام پہونچایا تو حضرتِ حسن بصریؒ

نے کہاجزاک اللہ خیرًا۔اور حضرت حسن بصریؒ نے اپنے تلامذہ سے فرمایا کہ اگر کوئی عالم میری بات کو ناصواب و نادرست قرار دیا کرے تو تم مجھے مطلع کر دیا کرو۔

اسی طرح حضرت سعید بن جبیرؒ سے روایت ہے کہ انہیں اس حدیث شریف یعنی آیۃ المنافق الخ والی حدیث کے بارے میں کچھ تشویش ہوئی اور اشکال پیدا ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے دریافت کیا۔تو دونوں حضرات نے کہا کہ ہمیں بھی تمہاری طرح اشکال ہوا تھا اور فکر لاحق ہوئی تھی تو ہم نے آپ ﷺ سے عرض کیا تھا اور آپ ﷺ نے ہنستے ہوئے فرمایا تھا "مالکم ولھن" یعنی ان خصلتوں سے تمہارا کیا تعلق؟ میری مراد تو خاص منافقین سے تھی۔اذا حدث کذب سے ان لوگوں کی جانب اشارہ ہے جن کے متعلق "اِذَا جَاءَ کَ الْمُنَافِقُوْنَ" الآیۃ نازل ہوئی ہے۔کیا تم اپنے آپ کو ایسا سمجھتے ہو۔ہم نے کہا نہیں۔آپ ﷺ نے فرمایا تم اس سے بری ہو۔اور اذا وعد أخلف کے مصداق وہ لوگ ہیں جن کے متعلق یہ آیت ہے "وَمِنْھُمْ مَنْ عَاھَدَ اللّٰہَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِہٖ" الآیات الثلاثۃ۔کیا تم اپنے آپ کو ایسا ہی سمجھتے ہو۔ہم نے عرض کیا نہیں۔آپ ﷺ نے فرمایا تم پر کوئی حرج نہیں تم اس سے بَری ہو۔پھر آپ ﷺ نے فرمایا اور و اذاؤْتُمِنَ خَانَ میں وہ امانت مراد ہے جو "اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَۃَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ" میں مذکور ہے۔کیا تم نے اس امانت میں خیانت کی ہے کہ لوگوں کے سامنے تو روزہ، نماز

وغیرہ کرتے ہو اور تنہائی میں نہیں۔ ہم نے عرض کیا: نہیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا لَا عَلَیْکُمْ أَنْتُمْ مِنْ ذٰلِکَ بَرَاءٌ'' تمہارا اس سے کوئی واسطہ نہیں تم اس سے بَری ہو.

اس کے علاوہ بھی شراح حضرات نے بہت سے جوابات دئے ہیں لیکن مجھے سب سے بہتر یہ آخری جواب لگ رہا ہے یعنی اس حدیث شریف کا تعلق آپ ﷺ کے زمانہ کے منافقین سے ہے لہذا کوئی اشکال ہی نہیں ہونا چاہئے.

(ایک اور اشکال اور اس کے جوابات)

شراح حضرات نے یہاں پر ایک اشکال یہ بھی کیا ہے کہ اس حدیث شریف میں (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۵ میں) تین چیزوں کو یعنی دروغ گوئی، وعدہ خلافی اور خیانت کو نفاق کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ اور یوسفؑ کے بھائیوں سے یہ تینوں چیزیں صادر ہوئی تھیں (کیونکہ یوسفؑ ان کے پاس امانت تھے انہوں نے ان کو کنویں میں ڈالا تو امانت میں خیانت ہوئی، پھر انہوں نے حفاظت کا وعدہ کیا تو وعدہ خلافی کی۔ اور جب باپ سے آکر کہا أكله الذئب تو صریح جھوٹ بولا) اور یوسفؑ کے بھائیوں کے بارے میں اگرچہ اختلاف ہے کہ وہ نبی تھے یا ولی تھے۔ لیکن بہر صورت اُن سے ان چیزوں کا صُدور اور ان کے اندر نفاق کی علامتوں کا پایا جانا محلِّ اشکال ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس حدیث کی رُو سے یوسفؑ کے بھائیوں کے منافق ہونے

کا اشارہ مل رہا ہے جبکہ ان کو منافق کہنا صحیح نہیں ہے؟.

اس اعتراض کے جواب میں بہت سی وہ باتیں کہی جاسکتی ہیں جو پچھلے اشکال کے جوابات میں کہی گئی ہیں، اور امدادالباری میں مستقلاً بھی اس اعتراض کے جواب میں کئی باتیں نقل کی گئی ہیں.

(۱) حدیث شریف سے اس بات کی جانب اشارہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی انسان ان چیزوں کا عادی ہو تب تو یہ چیزیں نفاق کی علامت ہیں اور اگر اتفاقی طور سے یہ چیزیں کسی سے صادر ہو جائیں تو یہ چیزیں نفاق کی علامت نہیں ہیں۔ اور یوسفؑ کے بھائیوں سے ان چیزوں کا صدور اتفاقی ہی تھا وہ اس کے عادی نہ تھے لہذا اس حدیث کی وجہ سے ان کو منافق کہنے کا نہ کوئی اشارہ مل رہا ہے اور نہ کوئی جواز اس لئے آپ کو اشکال نہیں ہونا چاہئے.

(۲) یوسفؑ کے بھائیونکو اگر نبی بھی تسلیم کرلیا جائے تو بھی کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ان چیزوں کا صدور اُن سے قبل از نبوت ہوا ہے (اور قاریؒ نے لکھا ہے کہ جمہور کے نزدیک وحی سے پہلے انبیاء سے کبائر کا صدور ہوسکتا ہے).

(۳) یوسفؑ اور ان کے بھائی بنیامین اپنے بھائیوں میں سب سے چھوٹے تھے اور والدہ کا انتقال ہو چکا تھا۔ چھوٹے بچہ سے عموماً محبت ہوا کرتی ہے۔ پھر والدہ کے انتقال کے بعد محبت میں اضافہ ہو ہی جاتا ہے۔ پھر حضرتِ یوسفؑ کا کمال و جمال

بھی از دیادِ محبت کا باعث تھا نیز حضرتِ یعقوبؑ کو معلوم ہو چکا تھا کہ نبوت کا سلسلہ اِن ہی سے چلے گا۔ ان وجوہات کی بناء پر حضرتِ یعقوبؑ کو حضرتِ یوسفؑ سے زیادہ محبت تھی اور بھائی لوگ یہ سمجھتے تھے کہ ابّا جان کو یوسفؑ کے ساتھ زیادہ محبت ہے اس لئے ہماری جانب کم توجہ ہے۔ جس کی وجہ سے اکتسابِ فیض میں دشواری ہے۔ پس اپنے لئے دینی نفع اور باپ کی توجہ اپنی طرف منعطف کرنے کے لئے ہی اخوانِ یوسفؑ نے یہ سب کچھ کیا اس کے علاوہ ان کا کوئی اور مقصد نہ تھا اس لئے وہ اس میں معذور ہیں لہذا اُن سے اِن چیزوں کے صادر ہونے کی وجہ سے ان کا نفاق لازم نہیں آتا۔ اس کے بعد امداد الباری میں لکھا گیا ہے کہ یہ اس طرح کے جوابات ہیں جن سے کسی تحقیق پسند انسان کو تسلّی و تشفی نہیں ہوسکتی اس لئے آپ کے سامنے وہ تحقیق پیش کی جاتی ہے جس کو حافظ ابن تیمیہؒ نے مستقل ایک رسالہ میں بیان کیا ہے اور ان کی وہی تحقیق اس اشکال کا سب سے بہترین اور تشفی بخش جواب ہے.

علامہ ابن تیمیہؒ کی تحقیق کا حاصل وخلاصہ یہ ہے کہ قرآن، حدیث، لغت اور عقلی دلائل میں سے کسی سے بھی یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ اخوانِ یوسفؑ نبی تھے۔ بلا وجہ مسلم بھائی کے قتل کا ارادہ، زدوکوب کرنا والد کی نافرمانی کرنا، جھوٹ بولنا، بہانے کرنا۔ بھلا ایسی چیزیں کسی نبی سے صادر ہوسکتی ہیں خواہ قبل از نبوت ہی کیوں نہ ہوں۔ نبی کے اخلاق و کیرکٹر تو بڑے بلند رکھے جاتے ہیں۔ ان کی تربیت اعلیٰ پیمانہ پر

کی جاتی ہے۔نبوت سے پہلے بھی اُن سے کوئی ایسی چیز صادر نہیں ہوتی جو بعدازاعلانِ نبوت ان کی دعوت وتبلیغ میں حارج ہوسکے۔اس لئے اخوانِ یوسفؑ کو عقلاً بھی نبی نہیں کہاجاسکتا اور کسی بھی حدیث سے ثابت نہیں کہ حضورِ اقدس ﷺ نے ان کو نبی کہا ہو اور نہ کسی صحابی ہی کا قول ہے کہ وہ نبی تھے لہذا ان کے بارے میں نبوت کا قول کسی طرح درست نہیں۔جن لوگوں نے ان کو نبی کہا ہے انہوں نے ''أسبـــاط'' کے لفظ سے استدلال کیا ہے(جو اس آیت میں ہے ''قُوْلُوْا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَا اُنْزِلَ اِلٰى اِبْرَاهِيْمَ وَاِسْمَاعِيْلَ وَاِسْحَاقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطَ'') حالانکہ أسبٓاط کا لفظ صلبی اولاد ہی کے لئے متعین نہیں ہے بلکہ اس سے اقوام بھی مراد ہوتی ہیں۔پھر أسبٓاط پر بنواسرائیل کی تقسیم حضرت موسیٰؑ کے زمانہ میں ہوئی۔لہذا أسبٓاط کے لفظ سے اخوانِ یوسفؑ مراد ہو ہی نہیں سکتے.

جب یہ ثابت ہوگیا کہ اخوانِ یوسفؑ نبی نہیں تھے تو اب رہجاتی ہے دوسری شکل کہ وہ ولیؔ تھے اور ولیؔ ہونے کی صورت میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ ولایت سے قبل معاصی کا صدور ہوسکتا ہے اور بعدازتوبہ ولایت بھی باقی رہ سکتی ہے۔چنانچہ حضورِ اقدس ﷺ کے صحابہٗ کرام اولیائے عظام کے سردار تھے لیکن ان کی ابتدائی حالت جیسی تھی سب کو معلوم ہے اسی طرح اگر یوسفؑ کے بھائیوں سے ابتداءً یہ چیزیں صادر ہوئی ہوں اور توبہ کرنے کے بعد کامل ومکمل صحابی اور ولی ہوگئے ہوں تو اس میں کیا

اشکال ہے۔قرآنِ کریم میں ان کی توبہ کا تذکرہ موجود ہے۔نیز حضرتِ یعقوبؑ سے دعائے مغفرت کی درخواست اور یعقوبؑ کا وعدہ ''سَوْفَ اَسْتَغْفِرُ لَکُمْ رَبِّیْ'' الآیۃ بھی فرقانِ حمید میں موجود ہے۔ بے شک ان لوگوں نے یوسفؑ کے ساتھ بے حد زیادتی کی تھی لیکن ان کے سامنے بھی بھائیوں نے اقرارِ جرم کر کے معافی طلب کی۔ اور یوسفؑ نے ان کو معاف بھی کر دیا یہ سب قرآنِ کریم میں موجود ہے،لہٰذا اس سب کے ہوتے ہوئے اس حدیث شریف کو پڑھ کر اخوانِ یوسفؑ کے بارے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے یعنی جب انہوں نے توبہ کر لی تو۔توبہ سے پہلے کتنی بھی علاماتِ نفاق کا صدور اُن سے ہوا ہو اس کی وجہ سے ان کی شان وحیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

(مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۵ کی تخریج)

یہ حدیث شریف یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۵) بخاری شریف میں چار جگہ ہے(۱) کتاب نمبر (۲) یعنی کتاب الایمان کے باب نمبر (۲۴) یعنی باب علامة المنافق میں اور فتح الباری کی ترقیم کے مطابق یہاں پر اس حدیث شریف کا نمبر (۳۳) ہے، نیز فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس حدیث شریف کے اطراف واجزاء حدیث نمبر (۲۶۸۲) (۲۷۴۹) اور (۶۰۹۵) میں بھی دیکھے جا سکتے ہیں (۲) کتاب نمبر (۵۲) یعنی کتاب الشهادات کے باب نمبر (۲۸) یعنی باب من أمر بإنجاز

الوعد میں اوراس باب میں فتح الباری کی ترقیم کے مطابق اس حدیث شریف کا نمبر ہے (۲۶۸۲) (۳) تیسری جگہ یہ حدیث شریف بخاری شریف میں کتاب نمبر (۵۵) یعنی کتاب الوصایا کے باب نمبر (۸) یعنی باب قول اللّٰہ عز وجل ''مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَا اَوْ دَيْنٍ'' میں اوراس باب میں فتح الباری کی ترقیم کے مطابق اس حدیث شریف کا نمبر ہے ۲۷۴۹ (۴) اور چوتھی جگہ بخاری شریف میں یہ حدیث شریف کتاب نمبر (۷۸) یعنی کتاب الأدب کے باب نمبر (۶۹) یعنی باب قول اللہ تعالٰی ''يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ كُوْنُوْا مَعَ الصَّادِقِيْنَ'' میں اور یہاں پر فتح الباری کی ترقیم کے مطابق اس حدیث شریف کا نمبر ہے (۶۰۹۵).

اور مسلم شریف میں یہ حدیث شریف کتاب الاِیمان کے باب باب خصالِ المنافق میں ہے اور مسلم شریف میں یہ حدیث شریف بالکل بعینہٖ بخاری شریف والے الفاظ کے ساتھ اس باب کی دوسری حدیث ہے جسکا مطلع اسطرح سے ہے حدثنایحی بن أیوب وقتیبة بن سعیدو اللّفظ لیحیٰ الخ، اور مسلم شریف میں جومزید الفاظ ہیں یعنی واِن صام وصلی الخ انکی طرف مسلم شریف نے اس باب کی چوتھی اور پانچویں حدیث میں اشارہ کیا ہے جواس باب کی آخری حدیثیں ہیں، اور یہ باب ہمارے یہاں رائج مسلم شریف کے نسخہ کی جلدِ اول میں صفحہ نمبر (۵۶) پر ہے.

اور ترمذی شریف میں یہ حدیث شریف کتاب الاِیمان کے باب باب

ماجاء فی علامة المنافق میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج ترمذی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی کے صفحہ نمبر (۹۱) پر ہے، اور نسائی شریف میں یہ حدیث شریف کتاب الایمان و شرائعہٖ کے باب بابُ علامة المنافق میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج نسائی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی کے صفحہ نمبر (۲۳۲) پر ہے، اور قاریؒ نے اس حدیث شریف کے بارے میں یہ بھی لکھا ہے کہ یہ ابن ماجہ شریف میں بھی ہے لیکن میں نے بہت تلاش کیا مگر مجھے یہ حدیث شریف ابن ماجہ شریف میں نہ ملی اگر آپ کو مل جائے تو مجھے بھی مطلع فرما کر ممنون و ماجور ہوں.

اور شرکة العریس کی طرف سے تیار ہونے والی C.D مکتبة الحدیث الشریف میں اس حدیث شریف کو بخاری شریف میں حدیث نمبر ۳۳/۲۶۲۷/۲۶۹۰ اور ۵۹۵۳ پر دیکھا جا سکتا ہے، اور مسلم شریف میں حدیث نمبر (۱۷۳) پر اور وإن صام وصلی الخ کے اضافہ والی روایت کو حدیث نمبر (۱۷۵) اور (۱۷۶) پر، اور ترمذی شریف میں حدیث نمبر (۲۶۹۹) اور نسائی شریف میں حدیث نمبر (۵۰۰۵) پر، اور مسند أحمد میں حدیث نمبر (۸۶۲۳) پر اور وَإن صلی وصام الخ اضافہ والی روایت کو مسند أحمد میں حدیث نمبر (۹۰۶۵ اور ۱۰۶۹۵) کے تحت دیکھا جا سکتا ہے، اور صحیح ابن حبان میں اس روایت کو باب ماجاء فی الشرک والنفاق میں حدیث نمبر (۲۵۶) پر دیکھا جا سکتا ہے.

الحدیث/٥٦ (منافق بنانے والی چار باتیں)

وَعَنْ عَبْدِاللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ ((أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيْهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيْهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيْهِ خَصْلَةٌ مِّنَ النِّفَاقِ حَتّٰى يَدَعَهَا: اِذَااؤْتُمِنَ خَانَ، وَاِذَاحَدَّثَ كَذَبَ، وَاِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَاِذَا خَاصَمَ فَجَرَ)) مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

(ترجمہ حدیث نمبر ٥٦)

اور حضرت عبداللہ بن عمرو (رضی اللہ تعالیٰ عنہما) سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: چار باتیں ایسی ہیں کہ وہ شخص جس میں وہ ہوں گی وہ پورا منافق ہو جائے گا، اور جس میں ان (چاروخصلتوں اور باتوں) میں سے کوئی ایک خصلت (وبات) ہوگی (تو سمجھ لو کہ) اس میں نفاق کی ایک خصلت (وبات پیدا) ہوگئی ہے حتی کہ وہ اُس سے باز آجائے (یعنی تاوقتیکہ وہ اس خصلت وبات کو چھوڑ نہ دے)، (اور وہ چار باتیں یہ ہیں) جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے، جب بات کرے تو جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے تو اس کے خلاف کرے (یعنی وعدہ خلافی کرے) اور جب کسی سے جھگڑے تو پھٹ پڑے (یعنی گالی گلوج اور

بدکلامی پر اتر آئے)۔(یہ حدیث متفق علیہ ہے)

(مطلب حدیث نمبر ۵۶)

اس حدیث شریف کے اندر بھی جو نفاق اور منافق کا استعمال ہے اُس سے عملی نفاق اور عملی منافق مراد ہے، یعنی اگر کوئی مومن و مسلمان اس حدیث شریف میں مذکور چاروں بُری باتوں اور بُری خصلتوں کا شکار ہو جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اُس کے اندر پورے طور پر عملی نفاق کا وجود ہو چکا ہے اور یہ شخص عملی طور پر پورا منافق بن چکا ہے، اور اگر کسی مسلمان میں اِن بُری چار خصلتوں و عادتوں میں سے کوئی ایک پائی جائے گی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے اندر اس عملی نفاق کی ایک خصلت و علامت پیدا ہوگئی ہے، خلاصہ یہ کہ اس حدیث شریف کے ذریعہ تنبیہ کی گئی ہے اور لوگوں کو متنبہ کیا گیا ہے کہ جس کے اندر بھی یہ تمام خصلتیں ہوں یا ایک ہو تو اس کو سمجھ لینا چاہئے کہ اب اُس کی زندگی کے طور و طریق ایک منافق کے مطابق ہوتے جا رہے ہیں، لہٰذا اگر یہ اپنے ایمان کو بچانا اور اپنے آپ کو دائرۂ ایمان و اسلام میں باقی رکھنا چاہتا ہے اور اپنی دنیا و آخرت میں بھلائی و خیر کا خواہشمند ہے تو اس کو چاہئے کہ اپنے اندر پائی جانے والی نفاق کی یہ چاروں باتیں یا ان میں سے جو ایک بھی ہو اس کو فوراً دور کر دے اور اپنے آپ کو منافقینِ حقیقی کے زمرہ میں جانے سے بچالے۔

(تشریح حدیث نمبر ۵۶)

سب سے پہلے یہ بتا دینا مناسب ہے کہ اس حدیث شریف یعنی حدیث نمبر ۵۶ کی تشریح کو پڑھنے سے پہلے اس سے پہلی حدیث یعنی حدیث نمبر (۵۵) کی تشریح کا مطالعہ کرلیں کیونکہ اُس کی تشریح کا وافر حصہ اور اُس میں مذکورہ اشکالات و جوابات اس حدیث نمبر (۵۶) کی تشریح و توضیع کے لئے بہت معاون وممد ثابت ہوں گے.

(وعن عبد اللّٰہ بن عمر وقال قال رسول اللّٰہ ﷺ) واضح رہے کہ اس میں جو بنؔ ہے یہ عبدؔ کی صفت ہے اور عبدؔ حرفِ جر عنؔ کی وجہ سے مجرور ہے اس لئے اس کی صفت یعنی بــنؔ بھی مجرور ہے کیونکہ صفت اعراب میں اپنے موصوف کے تابع ہوتی ہے، اور قاریؒ نے یہاں پر یہ واضح کیا ہے کہ اس میں جو عـمـروؔ ہے یہ واؤ کے ساتھ ہے یعنی یہ عُمَر بضم العین نہیں ہے بلکہ بفتح العین وسکون المیم عَمْروؔ ہے، نیز قاریؒ نے عمروؔ کے بعد رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہما بھی لکھا ہے جو مشکاۃ شریف اور بخاری شریف وغیرہ میں نہیں ہے، اَب انہوں نے کیوں لکھا ہے اس کی تو کوئی وجہ سمجھ میں نہ آسکی اگر آپ کی سمجھ میں آجائے تو مجھے بھی مطلع فرما کر ممنون و ماجور ہوں، ہاں ان کے عــنـهـمـاؔ یعنی ضمیرِ تثنیہ کے لکھنے سے ایک بات معلوم ہوگئی کہ یہ دونوں باپ بیٹے (یعنی حضرت عبداللہ اور حضرتِ عمرو) صحابیِ رسول ﷺ ہیں، نیز مجھ جیسے

ناقص العلم حضرات کو ایک تنبیہ بھی ہوگئی کہ جہاں کہیں بھی کسی ایسے صحابیؓ کا نام آئے کہ جس کے والد بھی مسلمان ہوں اور اُس صحابی کا نام مع والد کے نام کے مذکور ہو مثلاً عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عُمَر وغیرہ تو ان کے ساتھ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہیں گے یعنی عنؔ کے بعد ضمیرِ تثنیہ کا استعمال کریں گے.

(أربع من كن فيه كان منافقًا خالِصًا) اس میں جو أربعؔ ہے اس کی شرح کرتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے أی خصال أربع أو أربع من الخصال قاریؒ نے یہ تشریح کر کے ایک اشکال کو دفع کیا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس عبارت میں جو أربعؔ ہے یہ نحوی ترکیب کے اعتبار سے مبتدا ہے اور نکرہ کا مبتدا ہونا جائز نہیں ہے۔ اور جواب کی تفصیل یہ ہے کہ آپ کی بات بالکل صحیح ہے کہ نکرہ کا مبتدا بنانا جائز نہیں ہے لیکن اس میں ایک قید ہے اور وہ یہ ہے کہ نکرہ محضہ کا مبتدا بنانا جائز نہیں ہے اور یہ یعنی أربعؔ نکرہ محضہ نہیں ہے اس لئے کہ یہ یا تو صفت ہے موصوف محذوف خِصالٌ کی أی خصال أربع یا یہ موصوف ہے اور اس کی صفت من الخصال محذوف ہے أی أربع کائنة من الخصال لہٰذا اس کے مبتدا بننے میں کوئی اشکال نہیں ہے، اور کرمانیؒ نے ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ أربعؔ میں جو تنوین ہے یہ مضاف الیہ کے عوض میں ہے أی أربعُ خصال، لیکن قاریؒ نے لکھا ہے کہ مضاف الیہ کے عوض میں تنوین کا ہونا صرف لفظِ کلؔ اور بعضؔ میں ہے ان کے علاوہ میں نہیں ہے، اور قاریؒ نے یہ بھی لکھا

ہے کہ أربعٌ میں جو تنوین ہے اگر اس کو تعظیم کے لئے مان لیا جائے تب بھی اس کا مبتدا ہونا صحیح ہوسکتا ہے، اور کرمانیؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ أربع کو موصوف اور اس کے بعد جو جملہ شرطیہ ہے یعنی من کن الخ اس کو اِس کی یعنی أربع کی صفت بنا دیا جائے اور کہا جائے کہ یہ مرکب توصیفی ہوکر مبتدا ہے اور اذا اؤتمن الخ اس کی خبر ہے تب بھی أربع کے مبتدا ہونے پر کوئی اشکال نہیں ہوگا، لیکن عینیؒ نے کرمانیؒ کی اس توجیہ کو بڑی دور کی توجیہ اور غیر واضح توجیہ بتایا ہے.

خلاصہ یہ کہ أربع مبتدا ہے اور اس کو مبتدا بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ یہ نکرہ ضرور ہے مگر نکرہ محضہ نہیں ہے بلکہ نکرہ موصوفہ یا نکرہ مضاف ہے اور نکرہ موصوفہ یا نکرہ مضاف کا مبتدا بنانا جائز ہے اس لئے اس کو بھی مبتدا بنانا جائز ہے.

"أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا" عینیؒ نے اس کی مکمل نحوی ترکیب اس طرح سے لکھی ہے کہ اس میں أربع مبتدا ہے اور مَن موصولہ متضمن لمعنى الشرط اپنے صلہ کن فیه سے مل کر مبتدا ثانی ہے اور کان فعلِ ناقص ھو ضمیر اس کا اسم اور منافقًا خالصًا مرکب توصیفی ہوکر کان کی خبر اور کان اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ ہوکر خبر مبتدا ثانی یعنی "من کن فیه" کی اور پھر یہ مبتدا ثانی اپنی خبر سے مل کر جملہ ہوکر خبر ہے مبتدا اول یعنی أربع کی.

"أربع من كن فيه كان منافقًا خالِصًا" اس کی نحوی ترکیب تو سامنے آ ہی

چکی اب اس کی لغوی تشریح کو ملاحظہ کریں اس میں جو أربع ہے یہ عددِ مؤنث ہے اسی لئے اس کی صفت یا اس کا موصوف محذوف شراح حضرات نے مؤنث یعنی خصال نکالا ہے جو خصلة مؤنث کی جمع ہے اور اس کے یعنی أربع کے معنی ہیں ''چار'' اور اس کے بعد جو مَن ہے یہ اسم ہے جو مختلف طور پر استعمال ہوتا ہے جن میں سے ایک اسمِ موصول کے طور پر استعمال ہونا ہے اور یہاں پر اسی طور پر ہے یعنی یہ مَن موصولہ متضمن لمعنی الشرط ہے، اور اس کے یعنی مَن کے بارے میں چند خاص باتیں یاد رکھنے کی ہیں (۱) یہ کہ اس کا نون ہمیشہ ساکن رہتا ہے لیکن اگر اس کو بعد والے لفظ سے ملایا جاتا ہے تو اس کے سکون کو کسرہ سے بدل دیا جاتا ہے (۲) اس کا یعنی مَن کا استعمال ہمیشہ اہلِ نُطق (ذی عقل) کے لئے ہوتا ہے لیکن اگر غیر ناطق (غیر ذی عقل) کو اہلِ نطق کے ساتھ شامل کر دیا جائے تو سب کے لئے مَن استعمال ہوسکتا ہے مگر تنہا غیر ناطق کے لئے استعمال نہیں ہوسکتا (۳) مَن واحد، تثنیہ، جمع، مذکر اور مؤنث سب کے لئے استعمال ہوسکتا ہے، لہذا اب یہ اشکال بھی ختم ہو جاتا ہے کہ یہ أربع کی خبر یا صفت کیسے بن رہا ہے، اور مَن کے بعد جو کُنَّ ہے یہ بابِ نصر سے ماضی کا صیغۂ جمع مؤنث غائب ہے اور یہ اصل میں کَوَنْنَ تھا بروزن نَصَرْنَ سب سے پہلے تو اس میں واؤ متحرک ماقبل فتحہ ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدلا اور پھر اجتماعِ ساکنین (الف، نون) کی وجہ سے الف کو گرا دیا کَنَّ ہو گیا اور چونکہ قاعدہ ہے کہ معتل عین واوی کا واؤ مفتوح ہو اور

الف ہو کر گر جائے تو ماضی کے جمع مؤنث غائب کے صیغہ سے لے کر جمع متکلم کے صیغہ تک فاء کلمہ کو ضمہ دیں گے اس لئے کَنَنَ کے کاف کو ضمہ دیا اور کُنَنَ ہو گیا اور پھر پہلے نون کا دوسرے نون میں ادغام کر دیا کیونکہ جب دو حرف ایک جنس کے جمع ہوتے ہیں اور ان میں کا پہلا ساکن ہوتا ہے تو پہلے کا دوسرے میں ادغام کر دیا جاتا ہے اس طرح کُنَّ ہو گیا۔اور یہاں پر حدیث شریف میں جو کُنَّ ہے یہ تامّہ بھی ہوسکتا ہے ناقصہ بھی ہوسکتا ہے نیز کُنَّ ماضی معروف کا صیغہ بمعنی اجْتَمَعْنَ بھی ہوسکتا ہے اور ماضی مجہول کا صیغہ بمعنی وُجِدْنَ بھی ہوسکتا کیونکہ کُنَّ، قُلْنَ کی طرح ہے یعنی جس طریقہ سے ماضی معروف و مجہول جمع مؤنث غائب کے لئے قُلْنَ ہی آتا ہے (یہ الگ بات ہے کہ اصل کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے) ایسے ہی کُنَّ کا حال ہے، بہرحال کُنَّ میں جو ضمیر فاعل ہے اس کا مرجع ہے أربع اور فیہ میں جو ضمیر مجرور ہے اس کا مرجع ہے مَن کن میں جو مَن ہے وہ اور یہ یعنی فیہ جار و مجرور سے مل کر کُنَّ کے متعلق ہے.

"کان منافقا خالصا" یہ جملہ محلاً مرفوع کہلائے گا کیونکہ یہ خبر ہے مَن کن فیہ مبتدا ثانی کی اور اس میں جو کَانَ ہے اس کا اسم ھُوَ ضمیر ہے جس کا مرجع ہے مَن اور مُنَافِقًا کے منصوب ہونے کی وجہ ہے کَانَ کی خبر ہونا (مُنَافِق کی مکمل تشریح پچھلی حدیث میں گذر چکی ہے) اور خَالِصًا منصوب ہے مُنَافِقًا کی صفت ہونے کی وجہ سے،اور یہ یعنی خَالِصًا اسم فاعل کا صیغۂ واحد مذکر ہے باب نصر سے بروزن نَاصِرًا

اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ خَلَصَ از نصر خُلُوْصًا و خَالِصَةً کے معنی ہوتے ہیں خالص ہونا اور خَلَصَ اِلیه خُلُوْصًا کے معنی ہوتے ہیں پہونچنا اور اِسی باب یعنی نصر ہی سے بصلۂ مِنْ یعنی خَلَصَ من الشیءِ کے معنی ہوتے ہیں جدا ہونا اور خَلِصَ از سمع خَلَصًا کے معنی ہوتے ہیں گوشت میں ہڈی کا ٹوٹ کر چورا ہو جانا، بہر حال یہاں پر جو خالِصًا ہے یہ خَلَصَ از نصر خُلُوْصًا و خالِصَةً سے ہے جس کے معنی ہیں خالص، پیور اور مکمل ہونا لہٰذا منافقًا خالِصًا کے معنی ہیں خالص، پورا، مکمل اور کامل منافق، اور یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ خالِصًا کے بعد فی النفاق کو محفوظ مان لیا جائے اور مطلب یہ ہو کہ جس شخص کے اندر یہ چاروں خصلتیں موجود ہوں گی وہ نفاق میں پورا پورا ہوگا یعنی مکمل و پکا منافق ہوگا.

(اشکال وجوابات)

حدیث شریف کے جملہ ''کان منافقًا خالِصًا'' (وہ خالص منافق ہوگا) پر وہی اشکال ہو سکتا ہے کہ اگر یہ چیزیں مسلمان کے اندر ہوں تو اس کی رُو سے تو وہ مسلمان بھی منافق ہوگا جبکہ کوئی بھی مسلمان منافق نہیں ہو سکتا یعنی کسی بھی مسلمان کو منافق نہیں کہا جا سکتا تو پھر حدیث شریف میں کیوں کہا گیا؟ اس کے جواب کے لئے پچھلی حدیث شریف یعنی حدیث نمبر (۵۵) کی تشریح کا مطالعہ فرمالیں، ویسے یہاں

پر اجمالی طور پر چند باتیں ذہن میں رکھلیں (۱) یہ کہ یہاں منافق سے عملی منافق مراد ہے اور عملی منافق مسلمان بھی ہوسکتا ہے، (۲) یا یہاں پر جو منافق کہا گیا ہے علی سبیل التشبیة کہا گیا ہے اور علی سبیل التشبیة مسلمان کو بھی منافق کہا جاسکتا ہے، (۳) یا یہاں پر جو منافق کہا گیا ہے یہ زجر وتوبیخ کے طور پر کہا گیا ہے اور زجر وتوبیخ کے طور پر مسلمان کو بھی منافق کہا جاسکتا ہے (۴) یا یہاں پر آپ ﷺ نے اپنے زمانہ کے منافقین کو ہی منافق کہا ہے اور انداز عمومی اختیار کیا ہے (۵) یا یہاں پر آپ ﷺ نے کسی خاص شخص کو منافق کہا ہے مگر اس کو تنبیہ اپنے کریمانہ اخلاق کی وجہ سے عمومی انداز میں کی ہے، اور کرمانیؒ نے لکھا ہے کہ سب سے بڑھیا تاویل، سب سے اچھی بات اور اس اشکال کا سب سے بہترین جواب یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ نفاق اور منافق دو طرح کے ہوتے ہیں (۱) شرعی نفاق اور شرعی منافق جس کا مطلب ہوتا ہے باہر اسلام ظاہر کرنا اور اندر کفر کو چھپائے ہوئے ہونا (۲) عُرفی نفاق اور عُرفی منافق جس کا مطلب ہوتا ہے ظاہر کا باطن کے خلاف ہونا اور یہاں پر "کان منافقا خالِصًا" میں نفاق اور منافق کی یہی دوسری قسم مراد ہے یعنی عُرفی، اور طیبیؒ نے مزید لکھا ہے کہ اس حدیث شریف میں نفاق اور منافق سے عُرفی نفاق اور عُرفی منافق مراد ہے کیونکہ اِسی کی تائید ہورہی ہے حدیث شریف کے الفاظ "من كانت فيه خصلة منهن الخ سے اور خالِصًا کے الفاظ سے بھی.

اس حدیث شریف کو پڑھ کر یعنی خاص طور پر أربعٓ کے لفظ کو دیکھ کر ذہن میں یہ سوال بھی آ سکتا ہے کہ ابھی پچھلی حدیث شریف میں یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۵ میں تو نفاقٓ کی تین علامتیں مذکور ہوئی ہیں اور اس حدیث شریف یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵٦) میں چار ذکر کی جارہی ہیں تو یہ تعارض واختلاف کیسا؟ تو اس کے تفصیلی جواب اور حل کیلئے حدیث نمبر (۵۵) کی تشریح کا مطالعہ کریں اور مختصر طور پر ذہن میں وہ بات رکھلیں جو عینیؒ نے لکھی ہے کہ نفاق کی علامتوں والی احادیث کو پڑھ کر بظاہر تو پانچ علامتیں نظر آتی ہیں لیکن حقیقت میں نفاق کی علامتیں تین ہی ہیں کیونکہ اذاعاهدغدر (عہد شکنی) تو اِذاؤ تُمِنَ خان (خیانت) میں داخل ہے اور اِذا خاصم فجر (جھگڑے کے وقت گالی گلوج پر اترنا) اِذاحدث کذب (دروغ گوئی) میں داخل ہے، اور تعارض واختلاف جب ہوا کرتا ہے جب حقیقت کے اعتبار سے تعارض ہو اور یہاں پر تو صرف الفاظ اور ظاہر کے اعتبار سے تعارض ہو رہا ہے اور ایسا تعارض کسی اشکال وخرابی کا باعث نہیں ہوتا لہذا ان احادیث کے درمیان جو تعارض آپ کو لگ رہا ہے وہ بھی محلِّ اشکال نہیں ہے بلکہ یہ کہئے کہ احادیث میں سرے سے کوئی تعارض ہی نہیں ہے بس آپ کی سمجھ کا قصور ہے. (واللہ أعلم بالصواب)

(ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها) ''اور جس شخص کے اندر ان چار باتوں اور خصلتوں میں سے ایک خصلت اور

ایک بات پائی جائے گی تو اس کے اندر نفاق کی ایک خصلت وعلامت کا وجود ہوگا جب تک اس کو چھوڑ نہ دے"۔ علامہ عینیؒ نے اس جملہ کی نحوی ترکیب اس طرح سے بتائی ہے کہ اس میں مَن موصولہ مبتدا ہے اور کانت فعلِ ناقص ہے اور فیه کانت کی خبرِ مقدم اور خصلة کانت کا اسمِ مؤخر (اور اسی وجہ سے اس کو مرفوع پڑھیں گے) اور کانت فعلِ ناقص اپنی خبرِ مقدم فیه اور اسمِ مؤخر خصلةٌ سے مل کر جملہ ہو کر صلہ ہے مَن موصولہ مبتدا کا پھر مَن موصولہ اپنے صلہ سے مل کر مبتدا ہے اور اس کے بعد جو "كانت فيه خصلةٌ من النفاق" ہے یہ جملہ ہو کر خبر ہے۔

"ومن كانت فيه خصلة منهن" اس کے اندر جو فیه ہے اس کی ضمیرِ واحد مذکر مجرور کا مرجع ہے مَن موصولہ اور اس کے مرجع ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے کیونکہ مَن واحد وتثنیہ وجمع اور مذکر ومؤنث سب کے لئے یکساں طور پر استعمال ہوتا ہے، اور اس میں جو لفظِ خَصْلَةٌ ہے یہ خاء کے فتحہ، صاد کے سکون اور لام کے فتحہ کے ساتھ ہے اور خَصْلَة کے معنی ہوتے ہیں خَلَّةٌ بلکہ مسلم شریف کی ایک روایت میں تو خَصْلَةٌ کی بجائے خَلَّةٌ ہی ہے، بہر حال خَلَّةٌ اور خَصْلَةٌ کے معنی ہیں عادت چاہے بری ہو یا اچھی ہو اور خَصْلَةٌ کی جمع آتی ہے خِصَالٌ اور خَلَّةٌ کی جمع ہے خِلَالٌ اور خَلَلٌ، واضح رہے کہ خَصْلَةٌ کی طرح خَلَّةٌ میں بھی خاء کا فتحہ ہے اور نہایت اہم ہے کیونکہ بضم الخاء وکسر الخاء یعنی خُلَّةٌ اور خِلَّةٌ کے معنی دوسرے ہوتے ہیں، اور اس کے

بعد جو منھن ہے یہ کائنة کے متعلق ہوکر خصلة کی صفت ہے اور منھن میں جو ضمیرِ مجرور متصل ھُنّ ہے اس کا مرجع ہے أَرْبَعٌ اور اس کا مرجع أربع ہے اس پر کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے کیونکہ جیسے ھُنّ جمع مؤنث کی ضمیر ہے ویسے ہی أربعٌ بھی جمع مؤنث ہی ہے کیونکہ یہ اسمِ عدد مؤنث ہے اور دو سے زیادہ یعنی چار پر بولا جاتا ہے.

''من كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق'' یہ الفاظ بالکل اسی طرح سے بخاری شریف کی اُس روایت میں ہیں جو کتاب الإیمان کے باب باب علامات المنافق میں ہے لیکن مسلم شریف میں ان الفاظ کی بجائے ایک روایت میں تو خصلة کی جگہ پر خَلَّةٌ ہے اور ایک روایت میں خصلة تو ہے لیکن ''ومَن كانت فيه'' کی بجائے ''وَإن كانت فيه'' ہے.

''حتى يدعها'' اس میں جو حتی ہے یہ غایت کے لئے ہے اور یَدَع باب فتح سے مضارع کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور منصوب ہے أنِ مقدرہ کی وجہ سے کیونکہ جب مضارع پر حتی داخل ہوتا ہے تو اس کے بعد ایک أن مقدر ہوتا ہے اور اُسی کی وجہ سے مضارع منصوب ہوتا ہے اگرچہ عام طور پر حتی ہی کی وجہ سے مضارع کو منصوب کہا جاتا ہے اور حتی کو ناصبہ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ ناصبہ أن مقدر ہوتا ہے نہ کہ حتی لیکن چونکہ جب بھی حتی مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اس کے بعد أن مقدر ضرور ہوتا ہے اس لئے مجازاً حتی ہی کو ناصبہ کہہ دیا جاتا ہے اور یدعھا میں جو ضمیرِ واحد مؤنث

ھاۤء ہے یہ منصوب ہے کیونکہ مفعول ہے اوراس کا مرجع ہے خَصْلَةٌ،اور حتی یدعَها کی تشریح کرتے ہوئے شراح حضرات نے لکھا ہے أی حتی یتر کھا یعنی حتی کہ چھوڑ دے نفاق کی اُس خصلت کو،اور یدؔع کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے عینیؒ نے قیل کہہ کر لکھا ہے کہ اس سے صرف مضارع اور اَمر استعمال ہوتا ہے لیکن اس کا ماضی بالکل متروک الاستعمال ہے مگر عینیؒ کے انداز سے یہ لگتا ہے کہ وہ اس قول کی تردید کرنا چاہتے ہیں کیونکہ انہوں نے اس کے بعد ایک بات یہ لکھی ہے کہ بعض حضرات کا یہ قول ضرور ہے لیکن جس قراءت میں اللہ تعالیٰ کا قول ''مَاوَدَعَکَ رَبُّکَ'' دال کی تخفیف کے ساتھ ہے وہ قراءت اس قول کے منافی ہے، بہرحال یَدَ عُ اصل میں یَوْدَ عُ تھا بروزن یَفْتَحُ لیکن قاعدہ ہے کہ جو واؔؤ علامتِ مضارع مفتوحہ اور فتحہ کے درمیان ایسے کلمہ میں واقع ہو جس میں عین کلمہ یا لام کلمہ حروفِ حلقی میں سے ہو تو وہ واؔؤ گر جاتا اور حذف ہو جاتا ہے اب دیکھئے یَوْدَ عُ میں ایسا ہی تھا یعنی واؔؤ سے پہلے علامتِ مضارع مفتوحہ تھی اور واؔؤ کے بعد داؔل پر فتحہ تھا اور اس کے لام کلمہ میں حروفِ حلقی میں سے عیؔن تھا لہذا واؤ کو حذف کر دیا گیا اور یَدَعُ ہو گیا مثل یَسَعُ کے جو اصل میں یَوْسَعُ تھا، (اور وَدَعَ یَدَعُ وَدْعًا ''چھوڑنا'' کی مزید تفصیلی تحقیق کے لئے تیسیر المنیر میں حدیث نمبر (۵۴۳۰) کی تشریح کا مطالعہ کریں).

(اِذااؤتمن خان واِذا حدث کذب) ''جب اس کے پاس امانت رکھی

جائے تو اس میں غیر شرعی تصرفات کر کے خانت کرے اور جب بات کرے تو جان بوجھ کر بلا کسی عذر کے جھوٹ بولے'' ان جملوں کی تفصیلی تشریح کے لئے پچھلی حدیث یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۵) کی تشریح کا مطالعہ کریں، ہاں یہاں اتنا سمجھ لیں کہ ان دونوں جملوں میں اور اسی طرح ان کے بعد کے دونوں جملوں میں بھی جو کلمۂ اِذَا ہے یہ ظرف کے لئے ہے اور متضمن لمعنی الشرط ہے اور ان جملوں میں سے ہر ایک میں پہلا جزء شرط ہے اور دوسرا جوابِ شرط ہے.

(واذ عاھد غدر) ''اور جب عہد و پیمان و معاہدہ کرے تو اس کو پورا نہ کرے'' اس میں جو لفظِ عَاهَدَ ہے یہ بابِ مفاعلۃ سے ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور عَاهَدَ از مفاعلۃ مُعَاهَدَةً کے معنی ہوتے ہیں المُوَاثَقَةُ و المُحَالَفَةُ یعنی معاہدہ کرنا، اور اس کے بعد جو غَدَرَ ہے یہ ماضی معروف کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور غَدَرَ از نصر وضرب غَدْرًا و غَدَرَانًا کے معنی ہوتے ہیں خیانت کرنا، عہد توڑنا، قاریؒ نے غَدَرَ کی شرح کی ہے أی نقض العهد یعنی غَدَرَ عہد کو توڑنے کے معنی میں ہے، اور عینیؒ نے غَدَرَ کی تفصیلی لغوی تحقیق کی ہے جس میں یہ بھی لکھا ہے کہ یہ نصر، ضرب اور سمع تینوں باب سے استعمال ہوتا ہے لیکن فصحاءِ عرب اس کے ماضی کو بفتح الدال ہی استعمال کرتے ہیں یعنی سمع سے استعمال نہیں کرتے، اور غَدْرٌ کے معنی ہیں عہد کو توڑنا پورا کرنا اور الغَدْرُ کی اصل ہے الغَدِیْرُ جس کے معنی ہیں وہ پانی جس کو بہاؤ

اور سیلاب چھوڑ جاتا ہے، اور جب کوئی عہد کر کے اس کو توڑتا ہے تو گویا وہ بھی آپس میں ہونے والے معاہدہ اور قول وقرار کو چھوڑ دیتا ہے اس وجہ سے اس کے اس عمل کو غَدْرٌ ''عہد شکنی'' کہا جاتا ہے.

(وإذا خاصم فجر) ''اور منافق کی ایک علامت یہ ہے کہ جب وہ جھگڑے تو گالی گلوج پر اتر آئے'' اس میں جو خَاصَم ہے یہ بابِ مفاعلة سے ماضی معروف کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور خَاصَم از مفاعلة مُخَاصَمَةً کے معنی ہیں مجادلة یعنی جھگڑا کرنا، اور اس کے بعد جو لفظِ فَجَرَ ہے یہ الفُجُورُ سے ماخوذ ہے اور فَجَرَ از نصر فُجُورًا کے معنی ہیں جھکنا، تجاوز کرنا اور پھاڑنا یہاں پر دونوں معنی بن سکتے ہیں جھکتا ہے یعنی حق سے اور صحیح سے ایک طرف کو جھک جاتا ہے اور غلط وناحق بکنے لگتا ہے اور دوسرے یعنی پھاڑنے کے معنی بھی ہو سکتے ہیں یعنی منافق جب جھگڑتا ہے، کسی سے جھگڑا کرتا ہے تو دین کے پردہ کو پھاڑ دیتا ہے، اور شیخ طیبیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ اِذا خَاصَمَ فَجَرَ میں فُجُور سے گالی گلوج کرنا اور بُری بُری باتوں کی تہمت والزام لگانا مراد ہے یعنی منافق جب جھگڑتا ہے تو سامنے والے کو گالیاں بکتا ہے اور اس کو طرح طرح کی برائیوں کی تہمت والزام لگاتا ہے.

(ایک خاص وضاحت)

قاریؒ نے اس حدیث شریف کی تشریح کے آخر میں بحوالۂ تورپشتیؒ لکھا ہے کہ

اس حدیث میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ جس شخص کے اندر یہ چار باتیں ہوں گی وہ منافق ہوگا اس کو پڑھ کر پریشان نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص جس کے اندر چاروں باتیں اکٹھی ہوجائیں اور اکٹھی ہوکر بالاستمرار اس کے اندر موجود رہیں تو اس کے بارے میں قرینِ حقیقت یہی بات ہے کہ وہ منافق ہو یعنی منافقِ شرعی جس کے بارے میں قرآنِ کریم کہہ رہا ہے ''اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ'' اب رہا بندۂ مومن کا مسئلہ تو اگر وہ ان میں مبتلا ہوگا بھی تو وقتی طور سے ہوگا اور ان باتوں اور خصلتوں پر اصرار ہرگز نہیں کرے گا نیز اس میں اگر اِن خصلتوں میں سے کوئی ایک پائی جائے گی تو دوسری نہ ہوگی، اور اس کو جو منافق کہا جائے گا یا اس حدیث سے جو ایسے مومن کا بھی منافق ہونا معلوم ہو رہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مومن منافقِ عرفی اور منافقِ عملی ہوگا، اس کے علاوہ قاریؒ نے قیل کہہ کر دو باتیں اور بھی لکھی ہیں (۱) اس حدیث شریف میں جو كان منافقًا ہے اس کا تعلق بندۂ مومن ہی سے ہے مگر كان منافقًا، كان كالمنافقِ کے معنی میں ہیں اب رہا یہ مسئلہ کہ اس میں کاف حرفِ تشبیہ تو ہے نہیں پھر آپ اس کا مطلب یہ کیسے بنا سکتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ کاف حرفِ تشبیہ ہے لیکن مقدر ہے جیسے کہ زيد أسد میں ہے کیونکہ زيد أسد کا مطلب ہے زيد كالأسد (۲) دوسری بات قاریؒ نے یہ لکھی ہے کہ یہ حدیث مسلمانوں کے بارے میں ہے ہی نہیں بلکہ آپ ﷺ کے زمانہ کے منافقین کے

بارے میں ہے یعنی آپ ﷺ نے اس حدیث کے ذریعہ صحابہؓ کو یہ نصیحت کی ہے کہ دیکھو جن لوگوں کے اندر یہ یہ باتیں ہیں وہ منافقین ہیں تم اُن لوگوں سے ہوشیار رہنا، اب اگر کوئی کہنے لگے کہ آپ ﷺ نے صراحۃً ان منافقین کے نام لے کر صحابہؓ کو کیوں نہیں متنبہ کر دیا کہ یہ یہ لوگ منافق ہیں ان سے ہوشیار رہنا تو اس کی دو وجہیں ہیں (۱) آپ ﷺ کو معلوم تھا کہ ان میں سے کچھ منافقین توبہ کر لیں گے اس لئے آپ ﷺ نے ان کے نام بتا کر انہیں لوگوں کے درمیان رسوا نہیں کیا (۲) آپ ﷺ نے صراحۃً ان کے نام نہیں لئے بلکہ ایک عمومی انداز میں نصیحت کی کیونکہ جس نصیحت میں عمومی انداز اختیار کیا جاتا ہے وہ نصیحت بہت مؤثر اور فائدہ مند ہوتی ہے، خلاصہ یہ کہ اس حدیث شریف کو پڑھ کر آپ کو کوئی پریشانی نہیں ہونی چاہئے کہ اس میں کان منافقًا کیوں فرمایا گیا اس لئے کہ اس کے مطالب ومعانی وہ ہیں جو ہم نے بتائے۔ نیز مزید تسلی وتشفی کے لئے حدیث نمبر (۵۵) اور حدیث نمبر (۵۶) کی تشریح کا ساتھ ساتھ مطالعہ کریں اِن شاء اللّٰہ تسلی وتشفی ہو جائے گی.

(متفق علیه) یہ حدیث یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵٦) متفق علیہ ہے، قاریؒ نے واضح کیا ہے کہ مضمون کے اعتبار سے تو یہ حدیث متفق علیہ ہے لیکن الفاظ کے اعتبار سے متفق علیہ نہیں ہے، اور یہاں پر جو مشکاۃ شریف میں الفاظ ہیں یہ امام بخاریؒ کی روایت کے ہیں، نیز لکھا ہے کہ اس حدیث شریف کو شیخینؒ کے ساتھ

ساتھ امام احمدؒ، ابوداؤدؒ، نسائیؒ اور ترمذیؒ نے بھی روایت کیا ہے اور اِن سب حضرات کے الفاظ یہ ہیں ”اِذا حدث كذب وِاذا وعد أخلف وِاذا عَاهَدَ غَدَرَ وِاذا خاصَمَ فجر“.

اور بخاری شریف میں یہ روایت تین مقامات پر ہے (۱) کتاب نمبر (۲) یعنی كتاب الإيمان کے باب نمبر (۲۴) یعنی باب علامة المنافق میں (اور یہ جو مشکاۃ شریف میں الفاظ ہیں یہ بالکل بعینہ وہ الفاظ ہیں جو بخاری شریف میں اس باب کی روایت میں ہیں) اور فتح الباری کی ترقیم کے مطابق یہاں پر اس حدیث کا نمبر ہے (۳۴) نیز فتح الباری میں یہ بھی لکھا ہے کہ اس حدیث شریف کے اطراف واجزاء بخاری شریف میں حدیث نمبر (۲۶۸۲، ۲۷۴۹ اور ۶۰۹۵) میں دیکھے جا سکتے ہیں (۲) دوسری جگہ یہ حدیث شریف بخاری شریف میں کتاب نمبر (۴۶) یعنی كتاب المظالم کے باب نمبر (۱۷) یعنی باب اِذا خاصم فجر میں ہے اور یہاں پر فتح الباری کی ترقیم کے مطابق اس حدیث کا نمبر ہے (۲۴۵۹) (۳) اور تیسری جگہ یہ حدیث شریف بخاری شریف میں کتاب نمبر (۵۸) یعنی کتاب الجزیۃ والموادعۃ کے باب نمبر (۱۷) یعنی باب اِثم من عاهد وغدر میں ہے اور یہاں پر فتح الباری کی ترقیم کے مطابق اس حدیث کا نمبر ہے (۳۱۷۸).

اور مسلم شریف میں یہ روایت كتاب الإيمان کے باب باب بيان خصال

المنافق میں ہےاور یہ باب ہمارے یہاں رائج مسلم شریف کے نسخہ کی جلدِ اول کے صفحہ نمبر (۵۶) پر ہے، اور ترمذی شریف میں یہ روایت کتاب الْاِیمان کے باب باب ماجاء فی علامۃ المنافق میں ہےاور یہ باب ہمارے یہاں رائج ترمذی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی کے صفحہ نمبر (۹۱) پر ہے، اور ابوداؤد شریف میں یہ روایت کتاب السنۃ کے باب باب الدلیل علی زیادۃ الاِیمان ونقصانہ میں ہےاور یہ باب ہمارے یہاں رائج ابوداؤد شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی میں صفحہ نمبر (۶۴۳) پر ہےاور یہ حدیث شریف اس باب کی ساتویں حدیث ہے، اور نسائی شریف میں یہ حدیث شریف کتاب االاِیمان وشرائعہ کے باب باب علامۃ المنافق میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج نسائی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی کے صفحہ نمبر (۲۳۲) پر ہے.

اور شرکۃ العریس کی C.Dمکتبۃ الحدیث الشریف میں اس حدیث شریف کو بخاری شریف میں حدیث نمبر (۳۴،۲۴۱۶اور۳۱۰۹) میں دیکھا جاسکتا ہے اور مسلم شریف میں حدیث نمبر (۱۷۲) پر، ترمذی شریف میں حدیث نمبر (۲۷۰۱) پر، نسائی شریف میں حدیث نمبر (۵۰۰۴) پر، ابوداؤد شریف میں حدیث نمبر (۴۶۸۰) پر، مسند أحمد میں حدیث نمبر (۶۷۴۹اور۶۸۴۵) پراور صحیح ابن حبان میں باب ذکر اِطلاق اِسم النفاق علی من أتی بجزء من أجزائہ کے اندر

حدیث نمبر (۲۵۳اور ۲۵۴) پر دیکھا جا سکتا ہے.

الحدیث/ ٥٧ (منافق کی مثال)

وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: ((مَثَلُ الْمُنَافِقِ كَالشَّاةِ الْعَائِرَةِ بَيْنَ الْغَنَمَيْنِ تَعِيرُ اِلٰى هٰذِهٖ مَرَّةً وَاِلٰى هٰذِهٖ مَرَّةً)). رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

(ترجمہ حدیث نمبر ۵۷)

اور حضرابن عمرؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: منافق کی مثال دو ریوڑوں کے درمیان نر تلاش کرنے والی بکری کی سی ہے (یعنی منافق گویا اُس بکری کی طرح ہے جو نر کی تلاش میں ماری ماری پھرتی ہے کبھی نر کی تلاش میں) اس طرف مائل ہو جاتی ہے اور کبھی (بھاگ کر) اس طرف جاتی ہے. (روایت کیا اس کو امام مسلمؒ نے)

(مطلب حدیث نمبر ۵۷)

نبی کریم ﷺ نے اس حدیث شریف میں نفاق سے نفرت دلانے اور پیدا کرنے کے لئے ایک تشبیہ کا استعمال کر کے اور مثال دے کر سمجھایا ہے کہ منافق گویا

ایک ایسی مادہ ہے جو جفتی کرانے کیلئے نر کی تلاش میں کبھی ادھر بھاگتی ہے اور کبھی ادھر کیونکہ منافق بھی اسی مادہ کی طرح صرف دنیوی لالچ اور اپنے مال وجان کی حفاظت کے مقصد کے لئے کبھی اِدھر آ کر مسلمانوں کی آغوش میں پناہ لیتا ہے اور کبھی اُدھر جا کر کافروں کے گروہ میں اپنا یہی دنیوی مقصد اور اپنے جان ومال کی حفاظت چاہتا ہے.

(حضرت ابن عمر رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہما)

سب سے پہلے تو ذہن میں یہ بات رکھیں کہ جہاں کہیں بھی ابن عمرؓ آئے تو اس کے ساتھ رضی اللہ عنہما کہیں یعنی عَن کے بعد ضمیرِ تثنیہ کا استعمال کریں کیونکہ یہ یعنی حضرت عبداللہؓ اوران کے والدِ محترم یعنی حضرت عمرؓ دونوں صحابی ہیں نیز ایک اس بات کا خیال رکھیں کہ عن ابن عمر میں بن کو الف کے ساتھ لکھیں (اگرچہ پڑھتے وقت اس کے الف کو حذف کیا جائے گا) کیونکہ یہاں پر یعنی وعن ابن عمر میں قاعدہ کا تقاضہ یہی ہے اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ ابـــن کا ہمزہ کتابت میں اُس وقت حذف ہوگا جب وہ دو متناسل علموں کے درمیان ہو اور لفظِ ابن پہلے عَلَم کی صفت ہو اور مفرد ہو اگر ان میں سے ایک بھی شرط مفقود ہوگی تو ابـــن کا ہمزہ کتابت میں حذف نہیں ہوگا بلکہ لکھا جائے گا۔اَب دیکھئے وعن ابن عمر میں پہلی دونوں شرطیں مفقود ہیں یعنی یہ نہ تو دو متناسل علموں کے درمیان ہے اور نہ ہی پہلے عَلَم کی صفت ہے لہذا

معلوم ہوا کہ وعن ابن عمر میں ابن کا ہمزہ لکھا جائے گا۔اب واضح ہو جانا چاہئے کہ ہمارے یہاں رائج جن کتب وشروح میں وعن بن عمر لکھا ہوا ہے یعنی ابن بغیر ہمزہ کے تو وہ غلط ہے.

حضرت ابن عمرؓ کا مختصر تعارف کراتے ہوئے مؤلفؒ نے اپنے رسالے اِکمال فی أسماء الرجال میں لکھا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے اور یہ خلیفۂ ثانی حضرت عمر بن خطابؓ کے صاحبزادے ہیں، قریشی عدوی ہیں اپنے والدِ محترم کے ساتھ مکہ مکرمہ میں بچپن ہی میں اسلام لے آئے تھے، یہ غزوۂ بدر میں شریک نہیں ہوئے اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ غزوۂ اُحد میں شریک ہوئے ہیں یا نہیں، اور صحیح بات یہ ہے کہ سب سے پہلا غزوہ جس میں یہ شریک ہوئے ہیں غزوۂ خندق ہے، اگرچہ بعض حضرات کا کہنا یہ بھی ہے کہ بــدر کے دن بچہ ہونے کی وجہ سے ان کو بھرتی نہیں کیا گیا تھا لیکن اُحد کے دن نبیِ کریم ﷺ نے ان کو جنگ میں شریک ہونے کی اجازت دیدی تھی اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ اُحد کے دن ان کو واپس کر دیا گیا تھا کیونکہ اُس وقت ان کی عمر چودہ (۱۴) سال تھی لیکن اس کے بعد ہونے والے غزوۂ خندق اور دوسرے غزوات میں شریک رہے ہیں، یہ بڑے علم، زہد، تقوی اور پرہیز گاری والے تھے، معاملات میں بڑی دیکھ بھال اور احتیاط سے کام لیا کرتے تھے، حضرت جابرؓ کا قول ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی نہیں بچا مگر دُنیا اُس پر جھک گئی اور وہ

دنیا کی طرف مائل ہوگیا سوائے حضرتِ عمرؓ اوران کے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے، حضرتِ میمون بن مہرانؒ کا قول ہے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے زیادہ محتاط اور پرہیز گار کسی کونہیں دیکھا اور حضرت ابن عباسؓ سے زیادہ علم رکھنے والا کسی کونہیں پایا، اور حضرت نافعؒ کا بیان ہے کہ حضرتِ ابن عمرؓ نے اپنی زندگی میں ایک ہزار بلکہ اس سے بھی زیادہ انسانوں کوغلامی کی قید سے آزاد کیا تھا، نزولِ وحی سے ایک سال قبل ان کی پیدائش ہوئی تھی اور ۷۳ھ میں ابن زبیرؓ کے قتل کے ایک ماہ بعد اور بقول بعض چھ ماہ بعد انہوں نے وفات پائی تھی، انہوں نے وصیت کی تھی کہ مجھے حِل میں (یعنی مکہ معظّمہ کے اردگرد حرمِ محترم کے علاوہ جگہ میں) دفن کیا جائے مگر حجّاج کی وجہ سے ان کی یہ وصیت پوری نہ ہوسکی اور مقامِ ذی طوی میں مہاجرین کے قبرستان میں دفن کیے گئے، اور ہوا یہ تھا کہ حجاج نے ایک شخص کوحکم دیا تھا جس نے اس کے حکم کے مطابق اپنے نیزہ کی نیچے کی پوری کوزہر میں بجھا لیا تھا اور راستہ میں اُس شخص نے حضرتِ ابن عمرؓ سے مزاحمت کی اور اپنے نیزہ کی وہی زہر میں بجھی ہوئی پوری انکے قدمِ مبارک کی پشت میں چبھودی، اور حجاج نے جو یہ حرکت کرائی تھی اس کی وجہ یہ تھی کہ حجاج نے ایک دن خطبہ دیا اور اتنا طویل کردیا کہ نماز میں بہت تاخیر کردی تو حضرتِ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ سورج تمہارے لئے ٹھیرا نہیں رہے گا، اس پر حجاج نے کہا کہ میں نے ٹھان لیا ہے اور پختہ ارادہ کرلیا ہے کہ میں تمہاری بینائی کونقصان پہونچاؤں گا تو حضرتِ ابن عمرؓ نے کہا

اگر تو ایسا کرے گا تو کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ تو بہت بڑا بیوقوف آدمی ہے اور ہم پر زبردستی حاکم بنا ہوا ہے (بعض حضرات کا کہنا ہے کہ حضرتِ ابن عمرؓ نے اپنی یہ بات آہستہ سے کہی تھی اور اس کو سنائی نہیں تھی) اور حضرتِ ابن عمرؓ دورانِ حج تمام اُن مواقف ومقامات میں جہاں حضور ﷺ ٹھیرے یا اترے تھے حجاج بن یوسف سے پیش پیش رہتے تھے، یہ بات بھی حجاج کو بڑی ناگوار تھی (نیز لوگوں کی توجہ اِن کی طرف بہت تھی اس سے حجاج پریشان رہتا تھا الغرض یہ کچھ وجوہات تھیں جن کی وجہ سے حجاج نے ایک شخص سے وہ زہر میں بجھے ہوئے تیر والی حرکت کرائی تھی)، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی عمر کے بارے میں دو قول ہیں (۱) ان کی عمر (۸۴) سال ہوئی ہے (۲) اور دوسرا قول یہ ہے کہ انکی عمر (۸۶) سال ہوئی ہے، اوران سے مخلوق کی ایک بہت بڑی تعداد نے ذخیرۂ حدیث لے کر آگے امت کو دیا ہے، مولانا احمد حسن صاحبؒ نے اِکمال فی أسماء الرجال کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ان سے کل دو ہزار چھ سوتیں حدیثیں منقول ہیں جن میں سے ایک سو ستر متفق علیہ ہیں اور اکیاسی (۸۱) صرف بخاری شریف میں ہیں اور اکتیس (۳۱) صرف مسلم شریف میں ہیں، اور ان سے روایت کرنے والوں میں مشہور حضرات انکے بیٹے سالم، حمزہ، عبیداللہ ہیں اور سعید بن مسیّبؒ اور انکے آزاد کردہ غلام نافعؒ ہیں، اوراس روایت کو یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۷) کو اِن سے حضرتِ نافعؒ نے روایت کیا ہے. (حضرتِ ابن عمرؓ کے بارے میں

مزید تفصیلات کیلئے تیسیر المنیر میں حدیث نمبر (۱۲) کی شرح کا مطالعہ کریں).

(تشریح حدیث نمبر ۵۷)

(مثل المنافق کالشاة العائرة بین الغنمین) ''منافق کی مثال اُس بکری کی سی ہے جو جفتی کرانے کے چکر میں اِدھر اُدھر دو ریوڑوں کے درمیان ماری ماری پھرتی ہے'' اس عبارت کے اندر جو مثل المنافق ہے یہ مرکب اضافی ہو کر مبتدا ہے اسی لئے اس کا پہلا جزء یعنی مثل مرفوع ہے اور دوسرا جزء یعنی المنافق مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے، اور لفظِ مثل کی تحقیق کرتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے کہ یہ میم اور ثاء کے فتحہ کے ساتھ ہے اور اس کے معنی ہیں مشابہ، مثال، نظیر، صفت، بات، عبرت، دلیل اور اس کی جمع ہوتی ہے أَمْثَالٌ اور یہاں پر مَثَلٌ کے معنی ہیں عجیب صفت وحالت اور مثال یعنی منافق کی عجیب حالت اور مثال اُس بکری کی سی ہے الیٰ آخرہ، اور اہلِ لغت نے لکھا ہے کہ مَثَل بفتح المیم والثاء مِثْل بکسر المیم وسکون الثاء ہی میں ایک لغت ہے اور یہ لفظِ مثل مذکر ومؤنث واحد تثنیہ جمع سبھی کے لئے استعمال ہوتا ہے اور المنافق کی تحقیق کے لئے حدیث نمبر (۵۵) اور (۵۶) کی تشریح کا مطالعہ کریں.

''کالشاة العائرة بین الغنمین'' اس میں جو کاف ہے یہ حرفِ جر للتشبیہ بمعنی مِثْل ہے اور الشاة کے معنی ہیں بکری، جنگلی گائے اور اس کی جمع شَاءٌ، شِیَاهٌ،

شِوَاہٌ اور أَشَاوِہٌ وغیرہ استعمال ہوتی ہیں (اور لغت کی کتابوں میں الشّاۃ کو دیکھنے کے لئے شوی کا مادہ دیکھیں) اور اس کے بعد جو العائرۃ ہے یہ مجرور ہے کیونکہ الشّاۃ مجرور کی صفت ہے اور العائرۃ معرف باللام صیغۂ واحد مؤنث اسمِ فاعل ہے بابِ ضَرَبَ سے اور یہ اصل میں العَایِرَۃُ تھا کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب بھی فاعل کے عین کلمہ میں واؤ، یاء آئے گا اور اس کے فعل میں تعلیل ہوئی ہوگی تو وہ واؤ اور یاء ہمزہ ہو جائے گا اِسی لئے العایِرَۃ میں بھی یاء کو ہمزہ سے بدلدیا گیا اور العائِرَۃُ ہوگیا، اور عَارَ از ضرب عَیْرًا کے معنی ہوتے ہیں حیرانی کے ساتھ آنا جانا اِدھر اُدھر بھاگنا، اور قاریؒ نے العائرۃ کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے أی الطالبة للفحل المترددة یعنی نر کی تلاش میں اِدھر اُدھر حیران و پریشان پھرنے والی لہذا الشاۃ العائرۃ کا مطلب ہوگا نر بکرے کی تلاش میں حیران و پریشان ماری ماری پھرنے والی بکری، اور شیخ طیبیؒ، مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے بحوالۂ تورپشتیؒ لکھا ہے کہ العائرۃ اصلاً یا یہ کہئے کہ اکثر اونٹنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے یعنی اُس اونٹنی کے لئے جو ایک اونٹ کے پاس سے دوسرے اونٹ کے پاس جائے تاکہ وہ اونٹ اِس سے جفتی کرلے، پھر اس کے بعد اس لفظ یعنی العائرۃ کو مجازاً اِسی معنی کے لئے تمام جانوروں میں استعمال کیا جانے لگا جیسے کہ یہاں پر حدیث شریف میں بکری کے لئے مستعمل ہے.

”بین الغنمین“ اس میں جو بین ہے یہ ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے

اور یہ ظرف ہے العائرۃ اسمِ فاعل کا اور اس کے بعد جو الغَنَمَیْنِ ہے یہ تثنیہ ہے الغَنَمُ کا اور چونکہ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے حالتِ جرّی میں ہے اور حالتِ جرّی میں تثنیہ کا اعراب یاء، نون ماقبل فتحہ ہوتا ہے اس لئے یہ بھی یاء، نون ماقبل فتحہ کے ساتھ الغَنَمَیْنِ ہے، اور تورپشتیؒ نے لکھا ہے کہ یہاں پر الغَنَمَیْنِ سے مراد الثَّلَّتَیْنِ ہے یعنی بکریوں، بھیڑوں کے دو ریوڑ اور اس معنی کو مراد لینے کے لئے کوئی مانع نہیں ہے اس لئے کہ الغَنَم اسمِ جنس ہے اور اسمِ جنس کا اطلاق واحد و جمع سب پر ہوتا ہے اس لئے دو بکریوں کے درمیان کا مطلب ہے دو بکریوں کے ریوڑوں کے درمیان.

(تـعیر اِلی ھٰذہ مرۃ واِلی ھذہٖ مرۃً) ''کبھی بھاگ کر حیران و ششدری کے ساتھ اس ریوڑ میں جاتی ہے اور کبھی دوسرے میں'' یعنی اپنی شہوت کی غلام بن کر اس کو پورا کرانے کے چکر میں کبھی اس ریوڑ کی طرف جاتی ہے کہ اس میں موجود کوئی نَر اس کی خواہش پوری کر دے اور کبھی دوسرے ریوڑ میں اپنی خواہش پوری کرنے کے لئے نَر کی تلاش کرتی ہے اور کسی ایک حالت پر اس کو قرار و ثبات نہیں ہوتا، اور اس عبارت میں جو تَـعِیْرُ ہے یہ بابِ ضرب سے مضارع کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور اصل میں یہ تَعْیِرُ تھا بروزن تَضْرِبُ یاء کے متحرک ہونے اور اس کے ماقبل یعنی عین کے ساکن ہونے وجہ سے یاء کی حرکت اس کے ماقبل یعنی عین کو دیدی اور تَـعِیْـرُ ہو گیا مثل تَبِیْـعُ کے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب واؤ، یاء متحرک ہوں (حرکت خواہ کوئی بھی ہو)

اوران کا ماقبل ساکن ہوتو واؤ، یاء کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدیں گے بشرطیکہ (۱) واؤ، یاء فاءکلمہ کی جگہ پر نہ ہو (۲) لفیف میں عین کلمہ کی جگہ نہ ہو (۳) تثنیہ کے الف سے پہلے نہ ہوں (۴) مدّہ زائدہ سے پہلے نہ ہو (۵) نون تاکید اور یاء مشدد سے پہلے نہ ہو (۶) ایسے کلمہ میں نہ ہوں جن کے معنی لون یا عیب کے ہوتے ہیں (۷) ایسے کلمہ میں نہ ہوں جو فَعْلَانُ کے وزن پر ہو (۸) ایسے کلمہ میں بھی نہ ہوں جو فَعْلٰی کے وزن پر ہو (۹) اسی طرح ایسے کلمہ میں بھی نہ ہوں جو فَعَلَةٌ کے وزن پر ہو (۱۰) ایسے کلمہ میں بھی نہ ہوں جو ہوتو بابِ افتعال سے مگر بابِ تفاعُل کے معنی میں ہو۔ بہرحال تَعْيِرُ میں یاء متحرک تھی اور ماقبل ساکن تھا اور یہ دس کی دس شرطیں پائی جارہی تھیں اس لئے اس یاء کی حرکت کو منتقل کر کے اس کے ماقبل عین کو دیدیا اور تَعِيْرُ ہو گیا، اور تَعِيْرُ میں جو ضمیرِ فاعل هِیَ ہے اس کا مرجع ہے الشاۃ العائرۃ، اور اِلٰی هٰذه میں جو اسمِ اشارہ مجرور واحد مؤنث هٰذِهٖ ہے اس کا مشار الیہ ہے الغنم بمعنی القطعۃ (ریوڑ) اور الغنم کے لئے اسمِ اشارہ واحد مؤنث هٰذِهٖ استعمال ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے کیونکہ الغنم اسمِ جنس ہے یا یہ کہہ لیجئے کہ الغنم بمعنی القطعۃ (ریوڑ) ہے، اور اس عبارت میں جو دونوں جگہ پر مَرَّةً ہے اس کو منصوب پڑھیں گے کیونکہ یہ ظرف ہے تَعِيْرُ کا اور ظرف ظاہر ہے کہ منصوب ہی ہوتا ہے۔

(ایک خاص بات)

شیخ طیبیؒ اور مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے بحوالۂ تورپشتیؒ اس حدیث شریف کی تشریح کے آخر میں لکھا ہے کہ نبیِ کریم ﷺ نے مخاطب کے ذہن میں بٹھانے اور سمجھانے کے لئے یہ اندازِ تشبیہ اختیار کیا ہے یعنی ایک معنوی شئی کو ایک محسوس شئی کے ساتھ تشبیہ دے کر سمجھایا ہے اور اس کے لئے مثال بھی ایسی دی ہے کہ جس کو پڑھ کر منافق اور نفاق سے تنفر و نفرت پیدا ہو جائے، یعنی نبیِ کریم ﷺ نے اُس منافق کی حالت کو (جو اپنی خواہشات کا غلام بن کر اور اپنی شہوات اور خواہشات کی طرف جھک کر اپنی غرضِ فاسد کے لئے دو گروہوں یعنی مومنین و مشرکین کے گروہوں کے درمیان حیران و پریشان پھرتا ہے) تشبیہ دی ہے اُس بکری کی حالت کے ساتھ جو طالبِ نَر بن کر دو ریوڑوں کے درمیان ماری ماری پھرتی ہے یعنی جس طریقہ سے اس بکری کو ایک ریوڑ میں جماؤ اور قرار نہیں ہوتا ایسے ہی منافق کو بھی کسی ایک جماعت و گروہ میں ثبات و قرار نہیں ہوتا، اور تقریباً اِسی ہی بات کو اللہ تعالیٰ نے بھی اپنے قول "مُذَبْذَبِیْنَ ذٰلِکَ لَا اِلٰی ھٰؤُلَاءِ وَلَا اِلٰی ھٰؤُلَاءِ" میں بیان کیا ہے.

اور اخیر میں طیبیؒ نے لکھا ہے کہ میرے ذہن میں ایک بات یہ بھی آرہی ہے کہ آپ ﷺ نے جو مثال دیتے اور تشبیہ دیتے وقت الشاۃ العائرۃ (ماری ماری پھرنے

والی بکری) کا خاص طور پر ذکر کیا ہے تو اس سے آپ ﷺ نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ گویا منافقین سے صفتِ رجولیت ومردانگی ختم ہو جاتی ہے یعنی جو حال منافقوں کا ہوتا ہے وہ مَردوں کی شان نہیں ہے بلکہ عورتوں کا یا اُن مردوں کا شعار ہے جو اپنی رجولیت اور مردانگی کو کھودیتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ آپ ﷺ نے اس تشبیہ کے اندر منافق ونفاق کی شدتِ قباحت کی طرف اشارہ کیا ہے تاکہ کوئی بھی شخص نفاق میں مبتلا نہ ہو بلکہ اِس سے متنفر ہے.

(رواہ مسلم) روایت کیا اس کو یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۷) کو امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں، اور قاریؒ نے لکھا ہے کہ اس حدیث کو امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور امام نسائیؒ نے بھی اپنی سنن نسائی (المُجتَبیٰ) میں نقل کیا ہے اور ان کی روایت میں کالشاۃ العائرۃ بین الغنمین کے بعد اور تعیر اِلی ھٰذہ الخ سے پہلے "لا تدری أیھما تتبع" کے الفاظ کا اضافہ بھی منقول ہے.

اور مسلم شریف میں اس روایت کو کتاب صفۃ المنافقین وأحکامھم میں دیکھا جا سکتا ہے اور یہ حدیث شریف ہمارے یہاں رائج مسلم شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی میں صفحہ نمبر (۳۷۰) پر ہے، اور نسائی شریف میں یہ روایت کتاب الْاِیمان و شرائعہٖ کے باب باب مثل المنافق میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج نسائی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی میں صفحہ نمبر (۲۳۲) پر ہے.

اور شركة العريس کی C.D مکتبة الحدیث میں اس حدیث شریف کو مسلم شریف میں حدیث نمبر (۶۹۹۲) پر اور نسائی شریف میں حدیث نمبر (۵۰۲۱) پر اور مسند أحمد میں حدیث نمبر (۵۰۷۰، ۵۵۹۴، ۵۷۷۴ اور ۶۲۸۲) پر دیکھا جاسکتا ہے، اور اس حدیث شریف کو مشکاۃ شریف میں پائے جانے والے الفاظ سے ملتے جُلتے الفاظ کے ساتھ سننِ دارمی میں حدیث نمبر (۳۲۲) پر اور صحیح ابن حبان میں حدیث نمبر (۲۶۳) پر بھی دیکھا جاسکتا ہے.

(اَلْفَصْلُ الثَّانِیْ) (دوسری فصل)

جیسا کہ معلوم ہے کہ صاحبِ مصابیح اُن روایتوں کو جن کو شیخینؒ نے صحیحین میں لیا ہے احادیثِ صحاح کہتے ہیں اور اپنی کتاب مصابیح میں اِن روایتوں کے مجموعہ پر الفصل الأول (پہلی فصل) کا عنوان قائم کرتے ہیں اور ان کے علاوہ اُن روایتوں کو جنہیں شیخینؒ کے علاوہ دوسرے ائمۂ حدیث نے اپنی اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے وہ ان کو احادیثِ حسن کہتے ہیں اور اپنی کتاب مصابیح میں اُن روایتوں کے مجموعہ پر الفصل الثانی (دوسری فصل) کا عنوان قائم کرتے ہیں، اور یہ باب چل رہا ہے باب الكبائر وعلامات النفاق لہٰذا یہاں پر اِن کے نزدیک الفصل الثانی (دوسری فصل) کا مطلب ہوگا کبائر وعلاماتِ نفاق سے متعلق احادیثِ حِسان کا

مجموعہ، اور صاحبِ مصابیح کے علاوہ دیگر علماء حضرات کے نزدیک یہ کہیں گے کہ یہاں الفصل الثانی کا مطلب یہ ہے کہ یہاں سے کبائر وعلاماتِ نفاق سے متعلق وہ احادیث شروع ہورہی ہیں جو صحیحین کے علاوہ دوسری کتبِ حدیث میں مذکور ہیں اور اِن میں سے کچھ احادیث اِن دیگر علمائے حدیث کے نزدیک صحیح بھی ہیں کیونکہ اِن دیگر علماء کے نزدیک صحیحین کے علاوہ میں بھی احادیثِ صحاح موجود ہیں (واضح رہے کہ یہ اصطلاح کہ صرف صحیحین میں جو احادیث ہیں وہی صحاح احادیث ہیں صرف صاحبِ مصابیح کی ہے).

الحدیث/ ۵۸ (چند کبیرہ گناہوں کا بیان)

عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ، قَالَ: قَالَ يَهُوْدِيٌّ لِصَاحِبِهٖ: اذْهَبْ بِنَا اِلٰى هٰذَاالنَّبِيِّ (ﷺ)، فَقَالَ لَهٗ صَاحِبُهٗ: لَا تَقُلْ: نَبِيٌّ، اِنَّهٗ لَوْ سَمِعَکَ لَكَانَ لَهٗ أَرْبَعُ أَعْيُنٍ فَأَتَيَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ، فَسَأَلَاهُ عَنْ (تِسْعِ) آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: ((لَا تُشْرِكُوْا بِاللّٰهِ شَيْئًا وَلَا تَسْرِقُوْا، وَلَا تَزْنُوْا، وَلَا تَقْتُلُوْا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ، وَلَا تَمْشُوْا بِبَرِيْءٍ اِلٰى ذِيْ سُلْطَانٍ لِيَقْتُلَهٗ، وَلَا تَسْحَرُوْا، وَلَا تَأْكُلُوْا الرِّبَا، وَلَا تَقْذِفُوْا مُحْصِنَةً، وَلَا تُوَلُّوْا لِلْفِرَارِ يَوْمَ الزَّحْفِ، وَعَلَيْكُمْ خَاصَّةً- الْيَهُوْدَ- أَنْ لَا تَعْتَدُوْا فِيْ

السَّبْتِ)). قَالَ: فَقَبَّلَا يَدَيْهِ وَرِجْلَيْهِ، وَقَالَا: نَشْهَدُ أَنَّكَ نَبِيٌّ، قَالَ: ((فَمَا يَمْنَعُكُمْ أَنْ تَتَّبِعُونِي؟))، قَالَا: إِنَّ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَعَا رَبَّهُ أَنْ لَا يَزَالَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ نَبِيٌّ وَإِنَّا نَخَافُ إِنْ تَبِعْنَاكَ أَنْ يَقْتُلَنَا الْيَهُودُ. (رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ، وَأَبُودَاوُدَ، وَالنَّسَائِيُّ)

(ترجمہ حدیث نمبر ۵۸)

حضرتِ صفوان بن عسّال ؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا: کہ (ایک دن) ایک یہودی نے اپنے (ایک یہودی) ساتھی سے کہا کہ آؤ اس نبی (ﷺ) کے پاس چلیں، تو اس کے ساتھی نے اُس سے کہا کہ (ان کو) نبی مت کہو، کیونکہ اگر انہوں نے تم سے (یہ سن لیا کہ تم بھی یا یہودی بھی مجھے نبی کہتے ہیں) تو ان کی چار آنکھیں ہو جائیں گی (یعنی یہ اس بات کو سن کر ایسے خوش ہوں گے کہ پھولے نہیں سمائیں گے بہر حال) وہ دونوں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور (امتحان کے طور پر) آپ ﷺ سے نو واضح احکام کے بارے میں سوال کیا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کسی کو اللہ کا شریک نہ ٹھیراؤ، چوری نہ کرو، زنا نہ کرو، جس جان کو مار ڈالنا اللہ نے حرام قرار دیا ہے اس کو ناحق قتل نہ کرو، کسی بے گناہ کو قتل کرانے کے لئے (اس پر غلط الزام عائد کر کے) حاکم کے پاس مت لے جاؤ، جادو نہ کرو، سود نہ کھاؤ، پاکدامن

عورت کو (زنا کی) تہمت نہ لگاؤ، جنگ کے دن (میدانِ جنگ میں) دشمن کو پیٹھ نہ دکھاؤ، اور اے یہودیو! تمہارے لئے خاص طور پر واجب ہے کہ شنبہ کے (دن شکار کی ممانعت کے مسئلہ) میں حکمِ الٰہی سے تجاوز نہ کرنا، راوی کا بیان ہے کہ (یہ سن کر) اُن دونوں (یہودیوں) نے آپ ﷺ کے ہاتھ پیر چوم لئے اور بولے کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ (ﷺ واقعی) نبی ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا (جب تمہیں میری رسالت پر یقین ہے تو) کونسی چیز تم کو روک رہی ہے میرا اتباع کرنے سے؟ انہوں نے کہا: حقیقت یہ ہے کہ داؤدؑ نے اپنے رب سے دعاء کی تھی کہ ان کی اولاد میں سے ہی ہمیشہ نبی ہوا کرے، اور ہم ڈرتے ہیں کہ اگر آپ (ﷺ) کی پیروی کرلیں گے تو یہ یہود ہمیں مار ڈالیں گے. (روایت کیا اس کو ترمذیؒ، ابوداؤدؒ، اور نسائیؒ نے)

(مطلب حدیث نمبر ۵۸)

اس حدیث شریف کی وضاحت کرتے ہوئے اور مطلب بتاتے ہوئے صاحبِ مظاہرِ حق نے لکھا ہے: کہ حضرت موسیٰؑ بنی اسرائیل کی ہدایت کے لئے اللہ کی جانب سے دنیا میں تشریف لائے تھے۔ نبوت کی دلیل کے طور پر ان کو جو دو بڑے معجزے عطاء کئے گئے تھے ان میں سے ایک عصاء تھا اور یہ یعنی عصاء حضرت موسیٰؑ کا سب سے بڑا معجزہ تھا جس کے ذریعہ وہ بڑے بڑے کام انجام دیا کرتے تھے۔

چنانچہ جب ان کے اور اُس زمانہ کے مشہور ساحروں اور جادوگروں کے درمیان مقابلہ ہوا تو اللہ تعالیٰ نے ان کو اِسی عصاء کے ذریعہ اس طرح کامیابی عنایت فرمائی کہ ان جادوگروں نے جب اپنے سحر و جادو کے بل بوتہ پر رسیوں کو سانپ بنا کر زمین پر ڈالا تو حضرت موسیٰ نے خدا کے حکم سے اپنا عصاء زمین پر ڈال دیا جس نے دیکھتے ہی دیکھتے ایک عظیم اور ہیبت ناک ازدہے کا روپ دھار کر تمام سانپوں کو نگل لیا، اور ان دو بڑے معجزوں میں سے ایک بڑا معجزہ ''یدِبیضاء'' تھا۔ اور اس کی شکل یہ تھی کہ جب حضرت موسیٰ اپنا دستِ مبارک بغل میں ڈال کر باہر نکالتے تو وہ آفتاب کی مانند شعائیں بکھیرنے لگتا تھا، اتنے بڑے معجزوں کے باوجود بھی جب ان کی قوم راہِ راست پر نہیں آئی تو خدا نے ان کو بلائے عام میں اس طرح مبتلا کر دیا کہ ان پر قحط مسلط کر دیا، اور ان کے پھلوں کی پیداوار میں کمی کر دی، پھر بعد میں جب ان کی سرکشی اور نافرمانیاں اور زیادہ بڑھیں تو ان پر مختلف قسم کے عذاب بھیجے جانے لگے، مثلاً بارش اتنی کثرت سے برسائی گئی کہ طوفان نے ان کو آگھیرا، ان کے کھیتوں پر ٹڈیاں بھیج دی گئیں جس کی وجہ سے ان کی تیار فصل تباہ و برباد ہونے لگی، یا ان کے غلوں میں گھن کا کیڑا لگا دیا جس نے ان کے غلّوں کے انبار کو ختم کرنا شروع کر دیا، ان پر مینڈک کا عذاب بھیج دیا گیا کہ ان کی ہر چیز میں خواہ کھانے کی ہو یا پینے کی مینڈک ہی مینڈک ہو گئے، اور پھر ان کا پانی خون کر دیا گیا کہ جب بھی وہ پانی پیتے تو وہ خون کی شکل اختیار

کرلیتا، بہر حال یہ نو چیزیں موسیٰؑ کے معجزے اور ان کی نبوت کی خاص نشانیاں تھیں.

اب سمجھئے کہ ان دونوں یہودیوں نے جن نو واضح احکام کے بارے میں سوال کیا تھا، تو یا تو ان سے وہی احکام مراد تھے جو نبیِ کریم ﷺ نے اِن سے ارشاد فرمائے (یعنی شرک نہ کرنا، چوری نہ کرنا وغیرہ) یا پھر اِن کی مراد حضرت موسیٰؑ کے ان ہی معجزات اور نشانیوں کے بارے میں سرکارِ دو عالم ﷺ کی زبانِ مبارک سے آگاہی اور توثیق حاصل کرنا تھی، اب اگر ذہن میں یہ بات آئے کہ جب ان دونوں یہودیوں کی مراد اور مقصد انہی حضرت موسیٰؑ کی نو نشانیوں اور معجزوں کے بارے میں پوچھنا اور معلوم کرنا تھا تو پھر آپ ﷺ نے ان کا جواب کیوں نہیں دیا؟ تو سنئے اس کی وجہ یا تو یہ رہی ہوگی کہ یہ چیزیں تو تفصیل کے ساتھ قرآنِ کریم میں موجود ہیں اس لئے آپ ﷺ نے ان نو چیزوں کا ذکر تو کیا نہیں بلکہ ان کو اور ضروری احکامات بتائے اور حکم دیا یعنی شرک نہ کرنے اور چوری نہ کرنے وغیرہ کا، یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے ان نو چیزوں کا بھی ذکر کیا تھا اور ان کے ساتھ ساتھ اپنی طرف سے یہ احکامات (یعنی لا تشرکوا وغیرہ) بھی دئے تھے لیکن راوی نے اُن نو چیزوں کے مشہور ہونے کی وجہ سے ان کا ذکر نہ کر کے صرف اُن احکامات کا ذکر کر دیا جو آپ ﷺ نے ان کو اپنی طرف سے مزید دئے تھے.

رہجاتی ہے اُس خاص حکم کی بات جو نبیِ کریم ﷺ نے مذکورہ نو احکام کے علاوہ

خاص طور پر یہودیوں کو دیا تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس طرح تمام قوموں کے لئے ہفتہ میں ایک دن عبادت کے لئے مخصوص تھا اسی طرح یہودیوں کے لئے بھی شنبہ کا دن عبادت کے لئے مخصوص کر دیا گیا تھا اور ان کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ اس دن خدا کی عبادت میں مشغول رہا کریں، چونکہ یہ قوم شکار کا خاص ذوق اور شغف رکھتی تھی اس لئے ان کو اس دن شکار سے بھی منع کر دیا گیا تھا، لیکن اس قوم نے اس حکم کو کوئی اہمیت نہیں دی اور سخت ممانعت کے باوجود اس دن مچھلی وغیرہ کا شکار کرنے لگے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کو بار بار متنبہ کیا گیا لیکن جب مانے ہی نہیں تو آخر کار ان کو سخت عذاب میں مبتلا کیا گیا اس لئے نبی کریم ﷺ نے ان یہودیوں کو اس کے بارے میں بطورِ خاص تاکید کی کہ تم اس معاملہ میں اللہ تعالیٰ کی قائم کی ہوئی حد سے تجاوز نہ کرو اور چونکہ تمہیں اس دن شکار کھیلنے سے منع کر دیا گیا ہے اس لئے اس ممانعت پر عمل کرو یعنی اس حکم کی نافرمانی مت کرو۔

اس حدیث شریف میں جو اِن یہودیوں کا آپ ﷺ سے ان احکام کو سنکر رسالت کی گواہی دینا مذکور ہے یہ گواہی ان کی طرف سے بطورِ قبول اور صدق دل سے نہ تھی بلکہ اپنے علم کے اظہار و اعتراف کے طور پر تھی۔ مطلب یہ کہ یہودیوں نے اپنی مذہبی کتابوں میں آپ ﷺ کا نبی مرسل ہونا پڑھ رکھا تھا اور وہ خوب جانتے تھے کہ محمد ﷺ واقعۃً اللہ کے بھیجے ہوئے نبی اور رسول ہیں۔ مگر یہ ان کی بدبختی تھی کہ اس سب

کے باوجود ان کو قبولِ اسلام کی توفیق نہیں ہوتی تھی اور تعصب وہٹ دھرمی نے ان کو اتنا اندھا کر دیا تھا کہ ان کو بالکل سامنے کی راہِ حق نظر نہیں آتی تھی۔ چنانچہ ان دونوں یہودیوں نے بھی اس موقعہ پر بس اتنا ہی کیا کہ اپنے علم کا اعتراف کر لیا اور گواہی دی کہ آپ ﷺ واقعۃً اللہ کے نبی اور رسول ہیں۔ ظاہر ہے کہ محض علم ہونا یا اپنے علم کا اعتراف واظہار کرنا وجودِ ایمان کے لئے کافی نہیں ہوسکتا (اس لئے یہ تو طے ہے کہ ان دونوں کی یہ گواہی ان کا ایمان لانا نہ تھا)۔

ان دونوں کا اپنے ایمان نہ لانے کی وجہ بتاتے ہوئے یہ کہنا کہ حضرت داؤدؑ نے یہ دعاء کی تھی کہ ان کی اولاد میں ہمیشہ ایک نبی ہوا کرے اور ان کی یہ دعاء چونکہ یقیناً قبول ہوئی ہوگی اس لئے ان کی اولاد میں سے کسی کا نبی ہونا بھی یقینی ہے اور جب وہ نبی ظاہر ہوگا اور تمام یہودی اس نبی کے تابع ومطیع ہوکر شوکت وغلبہ پائیں گے تو پھر ہماری شامت آجائے گی۔ یعنی تمام یہودی ہمیں اس جرم میں مار ڈالیں گے کہ ہم نے آپ کا دین کیوں قبول کیا۔ اس وجہ سے ہم آپ پر ایمان لا رہے ہیں (ظاہر ہے کہ یہ ان دونوں یہودیوں کا) حضرت داؤدؑ کی طرف ایک غلط بات کی نسبت کرنا اور یقینی طور پر ایک مفروضہ اور واہمہ تھا۔ حضرت داؤدؑ نے ہرگز یہ دعاء نہیں کی تھی اور وہ اس طرح کی دعاء کرتے بھی کیسے انہوں نے تو خود تورات اور زبور میں پڑھ رکھا تھا کہ **محمد ﷺ خاتم النبیین** ہیں اور ان کا دین تمام ادیان کے لئے ناسخ ہوگا۔

(راویِ حدیث حضرت صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ)

صاحبِ تہذیب الکمال نے (۳۲۳۵ نمبر پر) ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ صفوان بن عسال مرادی ہیں اوران کو رَبَضِی بھی کہا جاتا ہے (یعنی بنو رَبَض میں سے ہونے کی وجہ سے رَبَضِیُ کہا جاتا ہےاور چونکہ رَبَضُ کے جدِّ امجد مراد ہیں اسلئے مُــرَادی کہا جاتا ہے) یہ نبیِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بارہ غزوات میں شریک رہے ہیں، انہوں نے بعد میں کوفہ میں سکونت اختیار کرلی تھی، صحاحِ ستہ میں سے ان کی روایتیں ترمذی شریف، نسائی شریف اورابن ماجہ شریف میں ہیں، اوران سے روایت کرنے والوں میں عبداللہ بن مسعودؓ، زربن جیش، عبداللہ بن سلِمة اورأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وغیرہ ہیں، حافظؒ نے الاصابة میں لکھا ہے کہ أبو عبید نے ان کا شمار بنوجمل میں کیا ہے (یعنی بجائے بنوربض کے) اوران کا صحابی ہونا مشہور ہے، اورصاحبِ اُسد الغابة نے بحوالۂ ابن کلبی یہ بھی لکھا ہے کہ ان کا شمار بنوزاهر میں ہے، اورصاحبِ اسد الغابة نے ایک حدیث نقل کی ہے جس کو حضرت صفوان بن عسالؓ سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے نقل کیا ہے "قال أتيت النبيَّ صلی اللہ علیہ وسلم، وهو متكئٌ في المسجد على برد له أحمر، فقلت: يارسولَ الله، اِني جئت أطلب العلم، قال: ((مرحبا بطالب العلم، اِن طالب العلم

لَتَحُفُّه الملائكة بأجنحتها)).

اوراس زیرِ تشریح حدیث یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۸) کوحضرت صفوان بن عسالؓ سے ان کے شاگرد حضرت عبداللہ بن سلمۃ نے روایت کیا ہے، اور صفوان بن عسّالؓ کی مشکاۃ شریف میں تین حدیثیں ہیں (۱) کتاب الایمان میں حدیث نمبر (۵۸) (۲) حدیث نمبر (۵۲۰) اور یہ حدیث باب المسح علی الخفین میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج مشکاۃ شریف کے نسخہ میں صفحہ نمبر (۵۳) پر ہے (۳) اور تیسری حدیث ان کی مشکاۃ شریف میں حدیث نمبر (۲۳۴۵) ہے اور یہ حدیث شریف باب الاِستغفار و التوبة میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج مشکاۃ شریف کے نسخہ میں صفحہ نمبر (۲۰۳) پر ہے.

(تشریح حدیث نمبر ۵۸)

(عن صفوان بن عسّال قال:) یہ حدیث شریف اس فصل کی پہلی حدیث ہے اس لئے اس کے شروع میں واؔو حرفِ عطف نہیں ہے، اور اِسی بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہر ایک فصل کی پہلی حدیث معطوف علیہ ہوتی ہے اور حرفِ عطف کا استعمال معطوف پر ہوتا ہے نہ کہ معطوف علیہ پر اس لئے یہاں پر بھی حرفِ عطف واؔو نہیں ہے اور اس کے بعد اس فصل میں آنے والی ہر حدیث پر واؔو حرفِ عطف ہے

کیونکہ وہ سب یا تو یہ کہلو کہ معطوف ہیں یا یہ کہلو کہ معطوف علیہ معطوف ہیں اور دونوں ہی شکلیں حرفِ عطف کے وجود کی متقاضی ہیں اس لئے اس کے بعد کی ہر حدیث کے شروع میں واؤ حرفِ عطف موجود ہے.

"عن صفوان بن عسال" اس میں جو صفوان ہے یہ صاد کے فتحہ اور فاء کے سکون کے ساتھ ہے اور چونکہ یہ علمیت اور الف، نون زائدتان کی وجہ سے غیر منصرف ہے اس لئے اس کو حالتِ جرّی میں زبر کے ساتھ پڑھ رہے ہیں کیونکہ غیر منصرف پر کسرہ اور تنوین نہیں آتی اور کسرہ کے مقام پر ہمیشہ اس کو مفتوح (زبر کے ساتھ) پڑھا جاتا ہے اس لئے صَفْوان کو بھی مفتوح ہی پڑھ رہے ہیں، اس کے بعد جو بن ہے وہ چونکہ دو متناسل علموں کے درمیان ہے اور پہلے علم کی صفت ہے اور مفرد ہے اس لئے کتابت میں اس کا الف حذف ہے لہذا معلوم ہو جانا چاہئے کہ جن کتابوں میں یہ الف کے ساتھ لکھا ہوا ہے وہ غلط ہے، عسّال یہ عین کے فتحہ اور سین کی تشدید کے ساتھ ہے اور چونکہ مضاف الیہ ہے اس لئے اس کو مجرور بالتنوین پڑھیں گے.

(قال یهودیّ لصاحبه: اذهب بنا الی هذا النبیِّ) اس جملہ میں جو لفظِ یهودیٌّ ہے اس کی تشریح میں شراح حضرات نے لکھا ہے أی أحد من الیهود یعنی یہ یھود کا واحد ہے اس لئے ترجمہ کریں گے کہ ایک یہودی نے اپنے ساتھی (ایک دوسرے یہودی) سے کہا "اذهب بنا" اس میں جو نا ضمیرِ جمع متکلم پر باء داخل ہے

اس کے بارے میں طیبیؒ نے تو متعین طریقہ پر لکھا ہے کہ یہ بآء بائے مصاحبہ ہے اور مطلب ہے أی کُنْ رفیقی لناتیه یعنی تو میرا ساتھی بنجا تا کہ ہم دونوں ان کے پاس چلیں لیکن قاریؒ اور صاحبِ تحفة الأحوذیؒ نے اس بآء کے بارے میں دو باتیں لکھی ہیں ایک تو یہی کہ یہ بآء مصاحبت کے لئے ہے اور دوسری بات یہ لکھی ہے کہ یہ بآء تعدیہ کے لئے بھی ہوسکتی ہے اور تعدیہ کی شکل میں مطلب یہ ہوگا کہ ایک یہودی نے اپنے ایک یہودی ساتھی سے کہا کہ لیکر چلو ہمیں اس نبی (ﷺ) کے پاس تا کہ ہم اُن سے کچھ سوالات کریں اور کچھ مسائل معلوم کریں.

(فقال له صاحبه لا تقل نبيٌّ) اس میں جو صآحبہ ہے یہ مرکب اضافی ہو کر قآل کا فاعل ہے اور اسی وجہ سے یعنی قآل کا فاعل ہونے کی وجہ سے اس کا جزءِ اول یعنی صاحب مرفوع ہے اور اس سے مراد ہے قال یهو دیٌّ میں جو یہودیّ ہے وہ اور لہٓ کی ضمیر کا مرجع ہے لصاحبه والا صآحبه، اور ترمذی شریف میں لہٓ ہے ہی نہیں اور نسائی شریف میں لہٓ تو ہے لیکن قآل پر فآ نہیں ہے یعنی "قال له" ہے، اور لآ تقل کی تشریح میں قاریؒ نے لاتقل له لکھا ہے اور واضح کیا ہے کہ ایک روایت میں صراحةً لا تقل کے بعد لہٓ موجود بھی ہے، اور نبیٌّ کی تشریح میں شراح حضرات نے "هو نبیٌّ" لکھا ہے اور اس تشریح کے بعد ذہن سے وہ اشکال بھی نکل جانا چاہئے کہ نبیٌّ مرفوع کیوں ہے اس لئے کہ یہ خبر ہے اور اس کی مبتدا ھو محذوف ہے اور پھر جملہ ہو کر محلِّ

نصب میں ہے کیونکہ یہ جملہ یا تو مفعول ہے لا تقل کا یا اُسی کا مقولہ ہے اور دونوں ہی باتیں محلِّ نصب میں ہونے کی دلیل ہیں۔

(انہ لو سمعک لکان له أربع أعین) اس جملہ میں جو لَکَان ہے یہ لام کے ساتھ نہ تو ترمذی شریف میں ہے اور نہ ہی نسائی شریف میں، اسی طرح أربَع ترمذی شریف میں أربعة ہے یعنی تاء کے ساتھ لیکن صاحبِ تحفة الأحوذی نے لکھا ہے کہ مشکاۃ شریف میں جو أربَع بغیر تاء کے ہے وہی زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کیونکہ أعین مؤنث ہے اور جب تمیز مؤنث ہوتی ہے تو تین سے لیکر دس تک کا عدد اس کے برخلاف مذکر ہوتا ہے اس لئے أعین سے پہلے أربع زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔

''انه لو سمعک'' شراح حضرات نے لکھا ہے کہ انّه میں جو اِن ہے یہ بکسر الھمزہ ہے کیونکہ یہ جملہ مستانفہ اور صدرِ کلام میں ہے اور صدرِ کلام میں اِنَّ بکسر الھمزہ ہی پڑھا جاتا ہے اس لئے اس کو بھی اِنَّه بکسر الھمزہ ہی پڑھیں گے، نیز اس جملہ مستانفہ کے اندر تعلیل کا مفہوم ملحوظ ہے یعنی اِنه کا مطلب ہے لأن النبي ﷺ، اور لو سمعک میں جو لَوْ ہے یہ یہاں پر حرفِ امتناع ہے کیونکہ اس کے بعد ماضی ہے، اور سمعک کی تشریح کرتے ہوئے شراح حضرات نے لکھا ہے أی سمع قولک اور یہ کہہ کر شراح حضرات نے اُس اشکال کو دفع کیا ہے کہ ذوات کا سماع کیسے ہوسکتا ہے۔

''لکان له أربع أعین'' یہ جملہ چونکہ لو کا جواب ہے اس لئے اس پر لام

داخل ہے یعنی لکانَ ہے کیونکہ جب لوَ کا جواب ماضی مثبت ہوتا ہے تو اکثر اُس پر لامؔ داخل ہوتا ہے اور چونکہ اکثر داخل ہوتا ہے اس لئے ترمذی اور نسائی شریف میں جو بغیر لامؔ کے ہے وہ بھی قواعد کے اعتبار سے صحیح ہے، اور اس کے بعد جو لَـــہ ہے اس کی ضمیرِ مجرور کا مرجع آپ ﷺ ہیں اور یہ لَــہ جار و مجرور سے مل کر خبرِ مقدم ہے کَانَ کی اسی لئے اس کے بعد جو أربعَ ہے اس کو مرفوع پڑھیں گے کیونکہ یہ کَانَ کا اسمِ مؤخر ہے اور کَانَ کا اسم مرفوع ہوتا ہے اور اس کے بعد جو أعینَ ہے یہ مجرور پڑھا جائے گا کیونکہ تین سے لے کر دس تک کی تمیز جمع اور مجرور ہوتی ہے اور أعیـنَ بروزن أَفْعُلٌ جمع ہے عَیْنٌ کی اور معنی ہیں آنکھ.

اور شیخ طیبیؒ نے بحوالۂ تورپشتیؒ لکھا ہے کہ "لکـان لـه أربع أعین" یعنی چار آنکھیں ہو جائیں گی یہ بات مجازاً اور کنایۃً کہی گئی ہے اور اس سے مراد لیا گیا ہے مزید فرحت وخوشی اور سرور کو، یعنی اُس یہودی نے یہ کہہ کر گویا یہ کہا ہے کہ تمہارے ان کو نبیؔ کہنے سے ان کی خوشی مزید ہو جائے گی اور دوبالا ہو جائے گی، اور علامہ سندھیؒ نے لکھا ہے کہ خوشی وسرور سے اعضاء میں قوت پیدا ہوتی ہے اور اضافہ ہوتا ہے اور تضاعف واضافۂ قوت مشابہ ہے تضاعف واضافۂ اعضاء کے اس لئے کنایۃً مزید و زیادہ خوشی کو چار آنکھیں ہونے سے تعبیر کیا گیا ہے.

(فـأتيا رسولَ الله ﷺ فسألاه عن آيات بينات) اس میں جو **فسألاه**

ہے یہ ترمذی شریف میں فآء کی بجائے واؤ کے ساتھ ''وسألاہ'' ہے اور اس کے بعد مشکاۃ شریف کے ہمارے یہاں والے نسخہ میں ''عن آیات بینات'' ہے لیکن مشکاۃ شریف کی شروحات نیز ترمذی ونسائی شریف میں ''عن تسع آیات بینات'' ہے، بہرحال فأتیا میں جو ضمیرِ فاعل ھما ہے اس کا مرجع وہی دونوں یہودی ساتھی ہیں اور اس کے بعد جو رسول ہے اس کو منصوب پڑھیں گے کیونکہ مفعول ہے اور فسألاہ میں جو ضمیرِ منصوب مفعول ہے اس کا مرجع آپ ﷺ ہیں، اور شراح حضرات نے لکھا ہے کہ انہوں نے جو آپ ﷺ سے سوالات کئے تھے اس سے ان کا مقصد آپ ﷺ کو آزمانا اور امتحان لینا تھا یعنی یہ لوگ یہ سوالات کر کے یہ جاننا چاہتے تھے کہ آپ ﷺ واقعی نبی ہیں کیونکہ ان سوالات کے جوابات ایک نبی ہی دے سکتا تھا.

''عن تسع آیات بینات'' اس میں تسع مجرور ہے عن کی وجہ سے اور آیات مجرور ہے مضاف الیہ تمیز ہونے کی وجہ سے اور بینات مجرور ہے آیاتٍ کی صفت ہونے کی وجہ سے، اور یہ یعنی بَیِّنات باء کے فتحہ اور یائے مشدّدہ مکسورہ کے ساتھ ہے اور یہ جمع ہے بَیِّنَۃٌ کی جو صیغۂ مؤنث ہے بَان از ضرب بیانًا کی صفتِ مشبہہ بَیِّنٌ کا اور بَیِّنٌ اصل میں بَیْیِنٌ تھا بروزن فَعِیْلٌ چونکہ قاعدہ ہے کہ جب دو حرف ایک جنس کے جمع ہوتے ہیں تو ایک کا دوسرے میں ادغام کر دیا جاتا ہے اس لئے ادغام کر دیا گیا اور بَیِّنٌ ہو گیا، اور صاحبِ لسان العرب نے لَیِّنٌ کی صرفی تحقیق اس طرح لکھی ہے کہ یہ اصل

میں فَيُعِلٌ کے وزن پر لَيُيِنٌ تھا دو حرف ایک جنس کے جمع ہوئے جن میں کا پہلا ساکن اور دوسرا متحرک تھا اس لئے پہلے حرف یعنی پہلی یاء کا ادغام دوسری یاء میں کر دیا اور لَيِّنٌ ہوگا، صاحبِ لسان العرب کی لَيِّنٌ کے بارے میں یہ تحقیق بَيِّنَةٌ اور بَيِّنٌ میں بھی چل سکتی ہے کیونکہ لَيِّنٌ بھی اجوف یائی سے صفت کا صیغہ ہے اور بَيِّنٌ بھی اجوف یائی ہی سے صیغۂ صفت ہے، لہذا خلاصہ کے طور پر یہ کہیں گے کہ بَيِّنٌ اصل میں بَيْيِنٌ تھا بروزن فَيْعِلٌ پہلی یاء کے ساکن ہونے اور دوسری یاء کے متحرک ہونے کی وجہ سے پہلی یاء کا دوسری یاء میں ادغام کر دیا اور بَيِّنٌ ہوگا اور اِسی کا مؤنث ہے بَيِّنَةٌ اور اس کی جمع ہے بَيِّنَات جو عن تِسعِ آياتٍ بَيِّناتٍ میں مستعمل ہے، اور بَانَ بَيَانًا کے معنی ہیں ظاہر ہونا، واضح ہونا، روشن ہونا، کھلا ہوا ہونا اس لئے بَيِّنات کے معنی ہوں گے واضح، روشن، ظاہر، کھلی ہوئی، اور آیات کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے طیبیؒ وغیرہ شراح حضرات نے لکھا ہے کہ آیات جمع ہے آیۃ کی اور اس کے معنی ہیں ظاہری علامت ونشانی اور اس کا استعمال محسوسات ومعقولات دونوں میں ہوتا ہے یعنی مثلاً علامۃ الطریق کے لئے بھی آیۃ کا لفظ استعمال ہوسکتا ہے اور کسی واضح حکم اور واضح مسئلہ کے لئے بھی آیۃ کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور معجزہ کے لئے بھی آیۃ کا استعمال ہوتا ہے کیونکہ اس میں نبوت کی علامت ونشانی اور دلیل ہوتی ہے، بہرحال یہاں پر حدیث شریف میں جو "آیات بینات" ہے اس سے واضح احکام بھی مراد ہوسکتے ہیں اور وہ معجزات بھی مراد ہوسکتے

ہیں جن کا ذکر قرآنِ کریم کی اس آیت ”وَلَقَدْ آتَیْنَا مُوْسٰی تِسْعَ آیَاتٍ بَیِّنَاتٍ“ میں کیا گیا ہے یعنی (۱) الید (۲) العصاء (۳) الطوفان (٤) الجراد (٥) القمل (٦) الضفادع (۷) الدم (۸) السنون (۹) اورنقص من الثمرات، شراح حضرات کا کہنا ہے کہ یہی بات زیادہ بہتر ہے کہ یہاں پر آیات بینات سے یہی نو معجزات مراد لئے جائیں کیونکہ ترمذی شریف میں یہی روایت کتاب التفسیر میں بھی ہے یعنی ”ومن سورة بنی اِسرائیل“ کے عنوان کے تحت اور وہاں پر اس روایت میں صاف صاف یہ مذکور ہے ”فسألاہ عن قولِ اللّٰہ تعالٰی: وَلَقَدْ آتَیْنَا مُوْسٰی تِسْعَ آیَاتٍ بَیِّنَاتٍ“ یعنی اُن دونوں یہودیوں نے آپ ﷺ سے اللہ تعالٰی کے قول ”وَلَقَدْ آتَیْنَا مُوْسٰی تِسْعَ آیَاتٍ بَیِّنَاتٍ“ (اور ہم نے موسیٰؑ کو نو واضح اور کھلے ہوئے معجزے عطاء کئے تھے) کے بارے میں سوال کیا تھا، لیکن اس شکل میں یعنی آیات بینات سے معجزات کو مراد لینے میں ایک اشکال ہوگا.

(اشکال وجواب)

جب اُن یہودیوں نے موسیٰؑ کے نو معجزات کے بارے میں پوچھا تھا تو آپ ﷺ نے ان کو اُن معجزات کے بارے میں کیوں نہیں بتایا دوسری باتیں اور دوسرے احکام یعنی شرک نہ کرنا، چوری نہ کرنا وغیرہ کیوں بتائے؟ اس اشکال کا جواب تقریباً

تمام ہی شراح حضرات طیبیؒ وغیرہ نے یہ لکھا ہے کہ آپ ﷺ نے ان یہودیوں کے سامنے ان نو معجزات کو ذکر کیا تھا اور بتایا تھا اور ان کو ذکر کرنے اور بتانے کے بعد مزید یہ احکام یعنی چوری و زنا وغیرہ سے متعلق احکام بھی ان کو بتائے تھے لیکن راوی نے اختصار کے پیشِ نظر اور یہ سوچتے ہوئے کہ ان نو معجزات کا ذکر تو تفصیلی طور پر قرآنِ کریم میں موجود ہے ہی لہذا ان کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے اس لئے راوی نے صرف مزید والے احکامات یعنی زنا و چوری وغیرہ سے متعلق احکامات کا ذکر کر دیا اور ان نو معجزات کے ذکر کو حذف کر دیا اور چھوڑ دیا، بہر حال اس شکل میں یہ کہیں گے کہ پہلے تو آپ ﷺ نے ان کے سوال کا جواب دیا تھا اور پھر کلامِ مستانف کے طور پر ان کو دوسرے احکامات یعنی لا تسرقوا وغیرہ بھی بتائے تھے.

نیز "آیات بینات" کے بارے میں شراح حضرات نے ایک احتمال یہ بھی لکھا ہے کہ اس سے مراد وہ احکامات ہوں جو تمام ادیان میں ظاہر و واضح اور مسلّم ہیں لہذا پھر کوئی اشکال ہی نہیں ہوگا کہ آپ ﷺ نے ان کا جواب لا تشرکوا الخ سے کیوں دیا یعنی ان کو شرک، زنا، چوری وغیرہ کے احکام کیوں بتائے اس لئے کہ انہوں نے تمام مذاہب کے اعتبار سے واضح و ظاہر احکام معلوم کئے تھے اور آپ ﷺ نے ان کو جو احکامات بتائے ہیں وہ تمام ہی شرائع کے اعتبار سے واضح و ظاہر اور مسلّم ہی ہیں لہذا اشکال کیسا، لیکن پھر بھی ایک اشکال ہو سکتا ہے.

(اشکال وجواب)

اشکال یہ ہوگا کہ انہوں نے آپ ﷺ سے نو احکام پوچھے تھے تو پھر آپ ﷺ نے ان کو دس کیوں بتائے اس لئے کہ حدیث شریف میں جو احکامات مذکور ہیں وہ دس ہیں یعنی (۱) شرک (۲) چوری (۳) زنا (۴) قتلِ ناحق (۵) کسی بے گناہ کو حاکم کے پاس قتل کرانے کے لئے لے جانا (۶) سحر (۷) سود کھانا (۸) کسی پاکدامن عورت کو تہمت لگانا (۹) جنگ کے دن میدانِ جنگ سے فرار اختیار کرنا (۱۰) شنبہ کے دن شکار کرنا، خلاصہ یہ کہ سوال و جواب میں مطابقت نہیں ہے اور یہ بات یعنی عدمِ مطابقت بین السوال والجواب آپ ﷺ کی شایانِ شان نہیں ہے؟ اس اشکال کے کئی جواب ہو سکتے ہیں.

(۱) ایک جواب میرے ذہن میں یہ آ رہا ہے (جو کسی شارح نے تو نہیں لکھا ہے) کہ مشکاۃ شریف میں "عن آیات بینات" ہے یعنی تسعؔ کا لفظ نہیں ہے لہذا اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ انہوں نے آپ ﷺ سے واضح واضح، کھلے کھلے اور ظاہر ظاہر مسائل واحکام پوچھے تھے اور عدد کی کوئی قید نہیں لگائی تھی اس لئے اگر آپ ﷺ نے ان کو دس احکامات ومسائل بتادئے تو اشکال واعتراض کیسا اور سوال و جواب کے درمیان عدمِ مطابقت کیسی انہوں نے واضح احکامات ومسائل پوچھے آپ ﷺ نے

واضح احکامات ومسائل ان کو بتادیئے.

(۲) دوسرا جواب شراح حضرات نے یہ لکھا ہے کہ سوال پر جواب دیتے ہوئے زیادتی کرنا اور سوال کے مقابلہ میں مزید کوئی اور مفید بات بتادینا کوئی ناجائز کام نہیں ہے بلکہ ایک اچھا اور ممدوح کام ہے جو تقریباً تمام ہی حضرات اپناتے ہیں لہذا اگر آپ ﷺ نے اس کو اپنالیا اور نو کی بجائے دس باتیں بتادیں تو اس میں اشکال و اعتراض کی کیا بات ہے، اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ ایک موقعہ پر آپ ﷺ سے "ماء البحر" (سمندر کے پانی) کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا "طهور ماءه، وحل میتتهٔ" یعنی سمندر کے پانی کے حکم کے ساتھ ساتھ اس کے مردار یعنی مچھلی کا حکم بھی بتادیا جو یقیناً سوال پر زیادتی تھی، تو جیسے یہاں پر "وحل میتته" کے اضافہ پر کوئی اشکال نہیں ہے ایسے ہی زیرِ تشریح حدیث میں بھی نو کے جواب میں دس باتیں اور دس احکام بتانے پر بھی کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے.

(۳) تیسرا جواب اس اشکال کا شیخ طیبیؒ نے یہ لکھا ہے کہ سوال و جواب میں کوئی مخالفت وعدمِ مطابقت نہیں ہے کیونکہ سوال بھی نو باتوں اور نو مسائل واحکام کے بارے میں تھا اور جواب بھی نو باتوں اور نو ہی مسائل واحکام پر مشتمل ہے کیونکہ بعض روایات میں ولا تقذفوا محصنةً نہیں ہے اور بعض روایات میں لاتولوا للفرار سے پہلے کلمہ "أو" ہے جس سے یہ پتہ لگ رہا ہے کہ آپ ﷺ نے یا تو لاتقذفوا محصنة

فرمایا تھا یا لاتولوا للفرار فرمایا تھا یعنی ان میں سے کوئی ایک بات اور کوئی ایک حکم ذکر کیا تھا نہ کہ دنوں، خلاصہ یہ کہ کلمۂ أوْ والی روایت سے بھی جواب میں نو باتوں اور نو مسائل واحکام کا ذکر معلوم ہو رہا ہے اور سوال بھی نو مسائل واحکام اور نو ہی باتوں کے بارے میں تھا لہذا سوال و جواب کے درمیان مخالفت اور عدمِ مطابقت کا اشکال و اعتراض کیسے ہوسکتا ہے یعنی نہیں ہے۔

(۴) شیخ طیبیؒ نے ہی أقول اور والأظہر کہہ کر ایک جواب یہ لکھا ہے کہ اصل میں یہ دونوں یہودی دیگر تمام یہودیوں کی طرف سے اُن پوری دس ہی باتوں کے بارے میں سوال کرنے کے لئے آئے تھے لیکن چونکہ ان میں سے نو باتیں مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان متفق علیہ تھیں اور ایک صرف یہودیوں کے ساتھ خاص تھی یعنی شنبہ کے دن شکار کی ممانعت اس لئے انہوں نے اُن متفق علیہ باتوں کے بارے میں تو آپ ﷺ سے سوال کیا مگر اُس خاص بات اور خاص حکم کو جو صرف انہی یعنی یہودیوں ہی کے لئے تھا چھپالیا مگر آپ ﷺ کو معلوم ہو چکا تھا کہ انہوں نے ایک بات کو چھپالیا ہے اس لئے آپ ﷺ نے ان کے ذکر کردہ سوالات کا بھی جواب دیا اور اس مسئلہ کا بھی جواب دیا جو انہوں نے چھپالیا تھا تاکہ آپ ﷺ کا معجزہ ان کے اوپر واضح ہو جائے اور آپ ﷺ کی نبوت کی دلیل ان کے سامنے اور پکی و مضبوط ہو جائے، اور اس کی تائید کہ انہوں نے دسویں بات چھپالی تھی اس کے باوجود آپ ﷺ

کو معلوم ہو گئی تھی اِس سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ کے جوابات سن کر آپ کے ہاتھوں اور پیروں کو بوسہ دیا، خلاصہ یہ کہ سوال و جواب میں کوئی مخالفت اور عدمِ مطابقت نہیں ہے یعنی سوالات بھی دس تھے آپ ﷺ نے جوابات بھی دس ہی دئے ہیں تو پھر سوال و جواب میں مخالفت کا اعتراض کیسا.

(۵) پانچواں جواب شراح حضرات نے یہ لکھا ہے کہ سوال و جواب میں مخالفت و عدمِ مطابقت نہیں ہے اس لئے کہ سوال بھی نو ہی مسائل واحکام کے بارے میں تھا اور جواب بھی نو ہی مسائل واحکام کے بارے میں ہے کیونکہ جس کو تم دسواں حکم اور مسئلہ وجواب سمجھ رہے ہو یعنی **وعلیکم خاصة الخ** والی بات یہ تو مستقل الگ ایک جملہ ہے جس کا تعلق ان کے سوالات سے نہیں ہے بلکہ الگ ایک حکم ومسئلہ ہے جو صرف یہودیوں کے ساتھ مخصوص ہے اور ان کے سوالات صرف متفق علیہ مسائل کے بارے میں تھے، اب رہی یہ بات کہ اس کا مستقلاً الگ سے حکمِ مستانف اور کلامِ مستانف ہونا کس دلیل سے ثابت ہے تو سنئے وہ دلیل ہے طریقۂ کلام کو بدل دینا یعنی آپ ﷺ کا طریقۂ کلام اور سیاقِ کلام کو بدل کر یہ حکمِ خاص بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا تعلق ان کے جوابات سے نہیں ہے، اور جب اس کا تعلق ان یہودیوں کے سوالات کے جواب سے نہیں ہے تو اس کی بنیاد پر سوال وجواب کے درمیان مخالفت اور عدمِ مطابقت کا اشکال واعتراض کیسے کیا جا سکتا ہے یعنی نہیں کیا جا سکتا.

(قاریؒ کی رائے)

قاریؒ نے یہاں پر جو بات لکھی ہے اس کو خلاصۂ کلام اور ان تمام اشکالات کا دفعیہ کہہ سکتے ہیں، انہوں نے لکھا ہے کہ: ان یہودیوں کا جو سوال تھا وہ موسیٰؑ کے نو معجزات کے بارے میں بھی تھا اور اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے دوسرے عام و متفق علیہ فی الادیان مسائل واحکام بھی پوچھے تھے لہذا آپ ﷺ نے بھی نو معجزات بھی بتائے تھے اور دوسرے عام و متفق علیہ فی الادیان مسائل بھی بتائے تھے جو اس حدیث شریف میں مذکور ہیں یہ الگ بات ہے کہ راوی نے اختصار سے کام لیا ہے اور حدیث شریف کو مختصر کر کے بیان کیا ہے جس کی وجہ سے مذکورہ بالا اشکالات پیش آرہے ہیں جو حقیقت میں اشکالات نہیں ہیں یعنی نفسِ حدیث پر کوئی اشکال نہیں ہے صرف راوی کے اختصار کرنے کی وجہ سے حدیث شریف کو سمجھنے میں کچھ دقت و دشواری پیش آرہی ہے. (واللہ أعلم بالصواب)

(فقال رسول اللہ ﷺ لا تشرکوا باللہ شیأً) ترمذی شریف اور نسائی شریف میں **فقال رسول اللہ** کی بجائے "**فقال لھم**" ہے، لیکن اگر لھمؔ کو دیکھ کر ذہن میں یہ بات آئے کہ یہ تو دو یہودی تھے جو آپ ﷺ کی خدمت میں آئے تھے تو ان کے لئے ضمیرِ جمع یعنی ھمؔ کا استعمال کیوں کر صحیح ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عربی

میں کبھی کبھی مافوق الواحد یعنی تثنیہ کے لئے بھی ضمیرِ جمع استعمال کر لیتے ہیں، اور اس جملہ میں جو شیأً کا لفظ ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے شراح حضرات نے لکھا ہے کہ اس کو مفعول بہ بھی بنا سکتے ہیں اور اس شکل میں لاتشرکوا باللّٰہ شیئًا کا مطلب ہوگا کہ اللہ کی ذات وصفات اور عبادت میں کسی کو بھی شریک نہ کرو، اور اس کو یعنی شیئًا کو مفعولِ مطلق بھی بنا سکتے ہیں اور اس شکل میں مطلب یہ ہوگا کہ اللہ کی ذات وصفات اور عبادت میں بالکل کسی بھی قسم کا شرک مت کرو، (اس جملہ کی مزید تشریح وتفصیل کے لئے اِسی باب کی فصلِ اول کی روایات کی تشریح کا مطالعہ کریں).

(ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التی حرم اللّٰہ اِلا بالحق) ''اور نہ چوری کرو، نہ زنا کرو اور نہ کسی ایسی جان کو جس کا مارڈالنا اللہ نے حرام قرار دیا ہے ناحق مار ڈالو'' یعنی نبیِ کریم ﷺ نے ان یہودیوں کو یہ احکامات بھی بتائے، (ان جملوں کی بھی تفصیلی تشریح وتوضیح کے لئے اِسی باب کی فصلِ اول کی احادیث کی تشریح کا مطالعہ کریں) ہاں اتنا سمجھ لیں کہ اس عبارت میں جتنے بھی افعال ہیں وہ سب فعلِ نہی کے صیغہائے جمع مذکر حاضر ہیں، لا تَسْرِقُوا تاء کے فتحہ اور راء کے کسرہ کے ساتھ ہے یعنی بابِ ضرب سے بروزن لَا تَضْرِبُوْا ہے اور اور لا تَزْنُوْا بھی ضرب ہی سے ہے کیونکہ یہ اصل میں لا تَزْنِيُوْا تھا اور لَا تَقْتُلُوْا بابِ نصر سے ہے بروزن لَا تَنْصُرُوْا.

(ولا تمشوا ببريءٍ اِلی ذی سلطان لیقتله) اس جملہ میں جو لَا تَمْشُوْا ہے یہ باب ِضرب سے فعلِ نہی کا صیغۂ جمع مذکر حاضر ہے بروزن لَا تَضْرِبُوْا کیونکہ لا تَمْشُوْا اصل میں لَا تَمْشِيُوْا تھا، چونکہ قاعدہ ہے کہ جب بھی یآء (یعنی یائے مضمومہ) کسرہ کے بعد اور واؤ سے پہلے واقع ہوگی تو یآء کے ماقبل کو ساکن کرکے یآء کی حرکت اس کو دیدیں گے اور پھر یآء ساکن ماقبل ضمہ ہونے کی وجہ سے یآء کو واؤ سے بدلدیں گے اور پھر اجتماعِ ساکنین (دو واؤ) کی وجہ سے پہلے واؤ یا بقول بعضے دوسرے واؤ کو گرادیں گے، اسی قاعدہ کا اجرا کیا گیا لاتَمْشُوْا میں یعنی یآء کی حرکتِ ضمہ اس کے ماقبل شین کو ساکن کرکے اس کو دیدی اس کے بعد یآء ساکن ماقبل ضمہ ہونے کی وجہ سے واؤ سے بدل گئی لَاتَمْشُوْوا ہوگیا اور پھر اجتماعِ ساکنین کی وجہ سے ایک واؤ کو گرادیا اور اس طرح لَاتَمْشُوْا ہوگیا، بعض اہلِ صرف نے اِسی بات کو بڑے مختصر انداز میں یوں کہا ہے کہ لَاتَمْشِيُوْا، اِيُوْا کے وزن پر واقع ہوا اور قاعدہ ہے کہ جو لفظ بھی عربی میں اِيُوْا کے وزن پر واقع ہوگا اس کو اُوْا پڑھیں گے لہٰذا لَاتَمْشِيُوْا کو بھی لَاتَمْشُوْا پڑھیں گے، اور لَاتَمْشُوْا کے بعد جو بِبَرِيْءٍ ہے اس کے بارے میں کچھ حضرات نے لکھا ہے کہ اس کو ہمزہ کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں اور ہمزہ کو یآء میں مُدغم کرکے بھی پڑھ سکتے ہیں یعنی بِبَرِيٍّ بھی پڑھ سکتے ہیں کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ جب ہمزہ یآء ساکن ماقبل مکسور (یعنی یاء مدّہ زائدہ) کے بعد واقع ہوگا تو اس کو یآء سے بدل

کر یاؔ ء میں ادغام کر کے بھی پڑھ سکتے ہیں اور بغیر ادغام کئے بشکلِ ہمزہ بھی پڑھ سکتے ہیں، اور بَرِ یْءٌ میں ہمزہ یائے مدّہ زائدہ کے بعد ہی واقع ہے اس لئے اس کو بَرِیٌّ اور بَرِ یُءٌ دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، اور یہ یعنی بَرِ یْءٌ صیغۂ صفت ہے بروزن فَعِیْلٌ اور اردو میں بھی اس کے معنی بَرِیؔ ہی سے کئے جاتے ہیں یعنی بے گناہ، اور بِبَرِ یْءٍ میں جو باؔ ء حرفِ جر ہے اس کے بارے میں طیبیؒ وغیرہ شراح حضرات نے لکھا ہے کہ یہ باؔ ء تعدیہ کے لئے ہے، لہذا الاتَـمْشُوْا ببریْءٍ کے معنی ہوں گے ''نہ لے جاؤ تم کسی بے گناہ کو'' یعنی نہ اُس بے گناہ کو لیکر جاؤ اور نہ اس کی برائی کرو کسی صاحبِ طاقت و قدرت اور صاحبِ غلبۂ وسطوت کے سامنے تا کہ وہ اُس کو مار نہ ڈالے.

''اِلی ذی سلطان لیقتله'' اس میں جو ذیؔ ہے یہ حالتِ جرّی ہے ذوؔ کی کیونکہ ذوؔ اسمائے ستہ مکبّرہ میں سے ہے اور یائے متکلم کے علاوہ یعنی سلطان کی طرف مضاف ہے اور اسمائے ستہ مکبّرہ جب یائے متکلم کے علاوہ کی طرف مضاف ہوتے ہیں تو حالتِ جرّی میں یاؔ ء ماقبل کسرہ ہی کے ساتھ پڑھے جاتے ہیں اس لئے ''الی ذی سلطان'' میں بھی ذو سلطان کی بجائے ذی سلطَان پڑھ رہے ہیں یعنی یاؔ ء ماقبل کسرہ کے ساتھ اور ذوؔ کے معنی ہوتے ہیں والا، صاحب، اور سلطاؔن کو مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور پڑھا جارہا ہے اور سلطاؔن کے معنی ہوتے ہیں قدرت و طاقت، غلبۂ وشوکت اور بادشاہ وحاکم، یہاں پر پہلے معنی میں ہے لہذا ''ذو سلطان''

کے معنی ہوں گے ’’قدرت وطاقت اورشوکت وغلبہ والا‘‘، لِیَقْتُلَہٗ اس کی تشریح شراح حضرات نے ’’کی لایقتلہ‘‘ کے الفاظ سے کی ہے جس سے معلوم ہورہا ہے کہ اس میں جولاؔم ہے وہ لامِ کی، لامِ تعلیل ہےاورلامِ تعلیل جب مضارع پرداخل ہوتا ہے تو مضارع کومنصوب پڑھتے ہیں لہذا لِیَقْتُلَہٗ میں بھی مضارع کے لام کلمہ یعنی آخری حرف لام کوبھی منصوب بحرکتہ الفتحہ ہی پڑھیں گے.

(ایک خاص تنبیہ)

حدیث شریف کے جملہ ’’لاتمشوا ببریءٍ اِلی ذی سلطان لیقتلہ‘‘کو پڑھنے اورسمجھنے کے بعد ذہن میں ایک بات آرہی ہے جومعذرت اور گستاخی کی معافی کے ساتھ عرض کررہا ہوں، اوروہ بات یہ ہے کہ آجکل عوام تو عوام خواص بھی اس مرض میں مبتلا ہیں (اورخاص طور پر ہمارے شہرمرادآباد میں تو بہت ہی زیادہ) کہ کسی کی بھی برائی (جبکہ اکثر تو ایسا ہوتا ہے کہ وہ برائی اُس میں ہوتی ہی نہیں ہے) کسی صاحبِ عہدہ اور ذمہ دار کے سامنے کردیتے ہیں اوراس میں مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان کا کچھ فائدہ ہو جائے اور یہ اُس صاحبِ عہدہ و ذمہ دار کی نگاہوں میں اُس کے مخصوص اور ہمدرد بنجائیں، چاہے اُس شخص کا جس کے بارے میں یہ برائی کررہے ہیں کتنا بھی نقصان ہو(میرے سامنے اس طرح کے کئی واقعات ہیں جن میں یہ عمل عوام نے نہیں

بلکہ خواص نے کیا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ انکا یہ عمل اس حدیث شریف کے بالکل خلاف ہے اسلئے) میری اُن خواص سے اور بالعموم سب ہی عوام وخواص سے مؤدبانہ گذارش ہے کہ وہ فرمانِ رسول ﷺ کے اس ٹکڑے کو یعنی ’’لا تمشوا ببريءٍ اِلٰی ذی سلطان لیقتله‘‘ کو اچھی طرح سے پڑھیں اور سمجھیں اور ہر وقت اپنے سامنے رکھیں، ممکن ہے کہ ماضی میں جو عمل وحرکت انہوں نے کی ہے اُسکی توبہ کی توفیق ہو جائے اور مستقبل میں ایسا عمل وحرکت کرنے سے باز رہنا نصیب ہو جائے۔(اللّٰهم احفظنا).

(ولا تسحروا، ولا تأكلوا الربا، ولا تقذفوا محصنة) اِن تمام جملوں کی تفصیلی تشریح کے لئے اِسی باب کی فصل اوّل کی احادیث کی شرح کا مطالعہ کریں، ہاں یہاں پر اتنا سمجھ لیں کہ لَا تَسْحَرُوْا، حاء کے فتحہ کے ساتھ ہے یعنی بابِ فتح سے نہی کا صیغہ جمع مذکر حاضر ہے بروزن لاتَفْتَحُوْا، اور سحر کی بعض انواع کفر ہیں اور بعض فسق وگناہ ہیں، اور لا تأكلوا بضم الكاف ہے یعنی بابِ نصر سے صیغۂ نہی جمع مذکر حاضر ہے بروزن لَاتَنْصُرُوْا اور لَاتَأْكُلُوْا کے ہمزہ کو ہمزۂ ساکنہ کی شکل میں بھی پڑھ سکتے ہیں اور ہمزۂ ساکنہ کو الف سے بدل کر بھی پڑھ سکتے ہیں یعنی لَاتَاكُلُوْا بھی پڑھ سکتے ہیں اس لئے کہ جب ہمزہ ساکنہ سے پہلے ہمزہ کے علاوہ کوئی اور حرفِ متحرک ہوتا ہے تو ہمزہ ساکنہ کو اُس متحرک حرف کی حرکت کے مناسب حرفِ علت

سے بدل کر پڑھنا اور نہ بدلتے ہوئے ہمزہ ہی پڑھنا دونوں باتیں جائز ہوا کرتی ہیں، اور لاتـأکلوا میں ایسا ہی ہے لہذا اس میں بھی ہمزہ کو الف سے بدل کر پڑھنا اور ہمزہ ہی پڑھنا دونوں باتیں جائز ہیں، اور اس کے بعد جو الـرّبـا ہے یہ منصوب ہے مفعول ہونے کی وجہ سے اور چونکہ یہ اسمِ مقصور ہے اس لئے اس کا نصب تقدیری ہے یعنی عَـصَا اور مـوسٰی کی طرح، اور لَا تَـقْـذِفُوْا میں ذال کا کسرہ ہے کیونکہ یہ بابِ ضَرب سے نہی کا صیغۂ جمع مذکر حاضر ہے بروزن لاتَـضْـرِبُـوْا اور لَاتَـقْـذِفُـوْا کے بعد جو مُـحْـصَـنَةً ہے یہ منصوب ہے کیونکہ مفعول ہے اور قاریؒ اور صاحبِ تحفۃ الأحوذیؒ نے لکھاہے کہ اس میں صاد کا فتحہ اور کسرہ دونوں پڑھے جاسکتے ہیں اور لَاتَـقْـذِفُـوْا مُحْصَنَةً کا مطلب ہے کہ کسی پاکدامن عورت کو زنا کی تہمت مت لگاؤ، اور مُحْصَنَةً مشـکـاۃ شریف اور اس کی شروحات میں تو اسی طرح ہے یعنی نکرہ ہے بغیر الف ولام کے نیز ترمذی شریف میں بھی اسی طرح ہے لیکن نسائی شریف میں الْمُحْصَنَة ہے یعنی معرف باللام ہے.

(ولا تـولـوا لـلـفرار یوم الزحف) ’’اور جنگ کے دن میدانِ جہاد سے بھاگنے کے لئے پیٹھ نہ دکھاؤ‘‘ اس جملہ کی تفصیلی شرح کے لئے اِسی باب کی فصلِ اوّل کی احادیث کی تشریح کا مطالعہ کریں، ہاں یہاں پر اتنا ذہن میں رکھلیں کہ لَاتَـوَلّـوا مشـکاۃ شریف کے ہمارے یہاں والے نسخہ میں اور اس کی شروحات میں تو اسی طرح

ہے یعنی بابِ تفعُّل ہی سے ہے لیکن ترمذی شریف، نسائی شریف اوران کی شروحات میں لَاتُوَلُّوْا ہے یعنی بابِ تفعیل سے بضم التاء واللام ہے، اورقاریؒ نے اس کی یعنی لَاتَــوَلَّــوْا کی شرح کرتے ہوئے لکھاہے کہ یہ تآء اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ ہے اور التــوَلِّي سے ہے یعنی بابِ تَفَعُّل سے نہی کا صیغہ جمع مذکر حاضر ہے اوراصل میں یہ لَا تَتَوَلَّيُوْا تھا بروزن لَاتَتَفَعَّلُوْا قاعدہ ہے کہ جب تَفَعُّل میں دوتآء جمع ہوجاتی ہیں تو ایک تآء کوحذف کردیا جاتا ہے اوراس میں بھی دو تآء تھیں اس لئے ایک کوحذف کردیا گیااور لَاتَوَلَّيُوْا ہوگیا، اورایک قاعدہ یہ ہے کہ جب بھی یآء متحرک اور ماقبل مفتوح ہوگا تو یآء کوالف سے بدلدیا جائے گا چنانچہ اس میں بھی بدلا گیااور لَاتَــوَلَّاوْا ہوگیااور پھر اجتماعِ ساکنین (الف، واؤ) کی وجہ سے الف کوگرادیااوراس طرح لَاتَــوَلَّــوْا ہوگیا، اِسی کوبعض اہلِ صرف اس طرح بھی کہتے ہیں کہ لَاتَوَلَّيُوْا، اَيُوْا کے وزن پرتھااورعربی میں جولفظ بھی اَيُوْا کے وزن پرآتا ہے اس کواَوْا پڑھاجاتا ہے اس لئے لَاتَوَلَّيُوْا کوبھی لَاتَوَلَّوْا پڑھاجارہاہے، قاریؒ نے اس کے یعنی لَاتَوَلَّوْا کے بارے میں ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ اس کوبعض حضرات نے تآء اور لآم کے ضمہ کے ساتھ بھی پڑھا ہے یعنی وَلّٰی از تفعیل تَوْلِيَةً بمعنی پیٹھ پھیرنا سے صیغہ نہی جمع مذکر حاضر بروزن لَاتُعَلِّمُوْا اور اس شکل میں تعلیل اس طرح ہوگی کہ لَاتُــوَلُّــوْا اصل میں لَاتُــوَلِّيُوْا تھا یعنی یائے مضمومہ کسرہ اور واؤ کے درمیان واقع تھی اس لئے اُس کی حرکتِ ضمہ اس کے ماقبل کو

ساکن کرنے کے بعداس کو دیدی اور پھر یَآء ساکن ماقبل ضمہ ہونے کی وجہ سے یَآء کو وَاؤ سے بدلدیا اور پھر اجتماعِ ساکنین (دو واوَ) کی وجہ سے ایک وَاوَ کو گرادیا اوراس طرح لَاتُوَلِّيُوا سے لَاتُوَلُّوا ہوگیا،اوراس کے بعد جو لِلْفِرَارِ ہے یہ ہمارے یہاں والی مشکاۃ شریف میں تو اسی طرح ہے اور ترمذی شریف میں الفِرَارَ ہے یعنی بغیر لام حرفِ جرّ کے اور نسائی شریف میں یہ لفظ سرے سے ہے ہی نہیں، بہرحال قاریؒ نے لکھا ہے کہ لِلْفِرَارِ میں جولام ہے یہ لامِ تعلیل ہے اور لِلْفِرَارِ کا مطلب ہے أی لِأجل الفرار یعنی جنگ کے دن میدانِ جہاد سے بھاگنے کی غرض سے پیٹھ مت پھیرو، نیز لکھا ہے کہ مشکاۃ شریف کے بعض نسخوں میں لِلْفِرَارِ کی بجائے الفِرَارَ ہے یعنی بغیر لامِ علت کے،اوراس شکل میں اس کو منصوب پڑھیں گے اور وجہِ نصب یہ ہوگی کہ اس کو لَاتُوَلُّوا یا لَاتَوَلَّوا کا مفعول لہ کہیں گے اوراس کے بعد جو یوم الزحف ہے یہ مرکب اضافی ہوکر مفعول فیہ،ظرفِ زمان ہے لَاتولّوا کا اور اِسی وجہ سے اس کا جزءِ اول یعنی یَوْمَ منصوب پڑھا جارہا ہے اور الزّحف چونکہ مضاف الیہ ہے اس لئے یہ مجرور پڑھا جائے گا.

(وعليكن خاصة - اليهود - أن لاتعتدوا فى السبت) ''اور خاص طور پر۔اے یہودیوں۔تم پر یہ بھی واجب ہے کہ تم شنبہ کے دن (شکار ممنوع ہونے کے مسئلہ) میں اللہ تعالیٰ کے حکم سے تجاوز نہ کرو یعنی نافرمانی نہ کرو بلکہ شنبہ کے دن شکار

سے باز رہو"، اس جملہ کی تشریح کرتے ہوئے طیبیؒ وغیرہ شراح حضرات نے لکھا ہے کہ اس میں جو عَلَيْكُمْ ہے یہ جار و مجرور سے مل کر اور واجِبٌ کے متعلق ہو کر خبرِ مقدم ہے، اور اِسی جملہ میں جو عبارت ہے "أن لاتعتدوا في السبت" یہ بتاویلِ مصدر ہو کر مبتدا مؤخر ہے اور اسی وجہ سے کہا جائے گا کہ یہ جملہ محلِّ رفع میں ہے کیونکہ مبتدا واقع ہو رہا ہے، اس کے علاوہ اِن حضرات نے ایک ترکیب یہ بھی لکھی ہے کہ عَلَيْكُمْ کلمۂ اِغراء یعنی اسمِ فعل بمعنی خُذُوْا، یاالْزَمُوْا یا احْفَظُوْا ہے اور أن لاتعتدوا الخ بتاویلِ مصدر ہو کر اس کا مفعول ہے اور اس شکل میں اس جملے یعنی أن لاتعتدوا الخ کو محلًّا منصوب کہیں گے کیونکہ مفعول منصوب ہی ہوتا ہے، اور اس شکل میں مطلب یہ ہوگا أي الزمُوْا تركَ الاِعتداء في السبت یعنی اے یہودیوں خاص طور پر تم اپنے لئے شنبہ کے دن اللہ کے حکم سے تجاوز نہ کرنے کو لازم وضروری سمجھو، اور عَلَيْكُمْ کے بعد جو لفظِ خَاصَّةً ہے اس کے بارے میں اِن حضرات نے تین باتیں لکھی ہیں (۱) یہ کہ یہ منوّن ہے اور منصوب ہے کیونکہ نکرہ ہے اور حال ہے ضمیرِ مجرور سے یعنی عَلَيْكُمْ میں جو ضمیرِ مجرور كُمْ ہے اُس سے اور مطلب یا تو یہ ہے أي مخصوصين بهذه العاشرة خصوصًا اور یا یہ ہے أي حال كون عدم الاِعتداء مختصًّا بكم دون غيركم من المِلَل، (۲) یا یہ یعنی خاصَّةً تمیز ہے اور اسی وجہ سے منصو ہے (۳) یا یہ یعنی خاصَّةً بمعنی خُصُوْصًا ہے اور اس شکل میں تقدیری عبارت یہ ہوگی أي

أخص الیھود خصوصًا یعنی اس شکل میں الیھود کو أخص فعل کا معمول بنادیں گے اور خاصَّةً کو بمعنی خصوصًا کر کے اسی فعل کا مفعولِ مطلق بنادیں گے.

اور خاصَّةً کے بعد جو الیھود ہے یہ مشکاۃ شریف اور ترمذی شریف میں تو اسی طرح ہے یعنی معرف باللام ہے لیکن نسائی شریف میں یھود ہے یعنی بغیر الف و لام کے ہے، اور شراح حضرات نے لکھا ہے کہ الیھودَ منصوب ہے اور نصب کی ایک وجہ تو اوپر بتائی جاچکی یعنی أخَصَّ کا معمول ومفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، اور دوسری اس کے منصوب ہونے کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ یہ مقامِ تخصیص وتفسیر میں ہے یعنی اُن تین مقامات (تحذیر، اِغراء اور اختصاص) میں سے ایک مقام یعنی مقامِ اختصاص میں ہے، اور ان تینوں مقامات کا قاعدہ یہ ہے کہ صرف مفعول کو ذکر کیا جاتا ہے اور فعل وفاعل دونوں مقدّر رہوتے ہیں، لہذا ایسے ہی یہاں پر بھی صرف مفعول یعنی الیھودَ مذکور ہے اور اس سے پہلے فعل وفاعل أَعْنِیْ مقدر ہے، اور الیھود اِسی فعلِ مقدّر أَعْنِیْ کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے.

اور جن روایتوں میں الیھُودَ کی بجائے یَھُوْد ہے یعنی بدون الف ولام کے ہے اس کی تشریح میں شراح حضرات نے لکھا ہے کہ اس شکل میں اس کو یعنی یَھُوْد کو مضموم پڑھیں گے اور مضموم پڑھنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس سے پہلے حرفِ ندا یَا محذوف مانیں گے اور اس کو اُسی حرفِ ندا یَا کا منادیٰ مفرد کہیں گے اور ظاہر ہے کہ منادیٰ مفرد

مضموم پڑھا جاتا ہے اس لئے اس کو یعنی یَهُوْدُ کو بھی مضموم ہی پڑھیں گے.

"أن لا تعتدوا في السبت" یہ بات تو معلوم ہو ہی چکی کہ یہ جملہ بتاویلِ مصدر ہو کر محلِّ نصب میں ہے یا محلِّ رفع میں ہے کیونکہ یہ جملہ یا تو مفعول ہے یا مبتدا ہے، اور اب یہ بھی سمجھ لیں کہ لَاتَعْتَدُوْا ہمارے یہاں مشکاۃ شریف اور ترمذی شریف میں تو اسی طرح ہے لیکن نسائی شریف میں بغیر تآء کے ہے یعنی بجائے بابِ افتعال کے بابِ نصر سے ہے یعنی لَاتَعْدُوْا ہے مثل لَاتَعْلُوْا کے، اور قاریؒ نے لکھا ہے کہ اس کے علاوہ مشکاۃ شریف کے ایک نسخہ میں لَاتَعَدَّوْا بھی ہے یعنی عین کے فتحہ اور دال کی تشدید کے ساتھ بابِ تَفَعُّلٌ سے (واضح رہے کہ لَاتَعْتَدُوْا، لَاتَعْدُوْا اور لَا تَعَدَّوْا تینوں کے معنی ایک ہی ہوں گے یعنی اللہ کے حکم سے تجاوز نہ کرو اور اس کی حکم عدولی نہ کرو).

بہر حال پہلی قراءت یعنی لَاتَعْتَدُوْا کی شکل میں یہ الاِعْتِدَاءُ (تجاوز کرنا) سے یعنی بابِ افتعال سے فعلِ مضارع منفی منصوب بأن کا صیغۂ جمع مذکر حاضر ہوگا بروزن لَاتَفْتَعِلُوْنَ کیونکہ یہ اصل میں لَاتَعْتَدِيُوْنَ تھا جب اس پر أنْ داخل ہوا تو نونِ اعرابی گر گیا کیونکہ یہ یعنی لَاتَعْتَدِيُوْنَ صیغۂ جمع مذکر حاضر اُن سات صیغوں میں سے ایک ہے جن سے حالتِ نصب میں نونِ اعرابی گر جاتا ہے بہر حال أنْ کی وجہ سے تو لَا تَعْتَدِيُوْا ہوا، اور یائے مضمومہ کے کسرہ اور واؤ کے درمیان واقع ہونے کی وجہ سے

ماقبل کوساکن کیااوراس کی یعنی یآء کی حرکتِ ضمہ اس کو یعنی یاء کے ماقبل دال کو دی پھر یآءساکن ماقبل ضمہ ہونے کی وجہ سے یاء کو وآو سے بدلا اور پھر اجتماعِ ساکنین (دوواو) کی وجہ سے ایک واو کو گرادیا اوراس طرح أَنْ لَاتَعْتَدُوْا ہوگیا، اور أَنْ لَاتَعْدُوْا کی شکل میں یعنی بابِ نصر سے ہونیکی شکل میں تعلیل اس طرح ہوگی کہ یہ اصل میں لَاتَعْدُوُوْنَ تھانونِ اعرابی توأن کی وجہ سے گراأَنْ لَاتَعْدُوُوْا ہوااور پھر وآو کے لام کلمہ کی جگہ ضمہ اور وآو کے درمیان آنے کی وجہ سے واوِ مضمومہ یعنی پہلے وآو کو ساکن کیا اور پھر اجتماعِ ساکنین (دوواو) کی وجہ سے پہلے وآو کو اور بقول بعضے دوسرے وآو کو گرادیا اوراس طرح أَنْ لَاتَعْدُوْا ہوگیا، اور تیسری شکل یعنی أَنْ لَاتَعَدَّوْا کی شکل میں یعنی بابِ تَفَعُّل سے ہونے کی شکل میں تعلیل اس طرح ہوگی کہ یہ اصل میں لَاتَعَدَّيُوْنَ تھا بروزن لَا تَفَعَّلُوْنَ ۔أن داخل ہواتو نونِ اعرابی گرگیا اور أَنْ لَاتَعَدَّيُوْ ہوگیا اس کے بعد یآء متحرک ماقبل فتحہ ہونے کی وجہ سے الف سے بدلی اور پھر اجتماعِ ساکنین کی وجہ سے گرگئی اور أَنْ لَاتَعَدَّوْا ہوگیا.

"فی السبت" اس کی تشریح میں شراح حضرات نے لکھا ہے أی فی تعظیم السبت یعنی السبت میں جو الف ولام ہے وہ عوض میں مضاف کے ہے یا یہ کہلو کہ مضاف محذوف ہے، اور السبت سین کے فتحہ اور باء کے سکون کے ساتھ ہے اوراس کے معنی ہیں شنبہ، سنیچر، بہر حال ایک بار پھر پورے جملہ کا مفہوم ذہن میں رکھ لیجئے

’’آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم پر اے یہودیوں کی جماعت مخصوص طریقہ پر واجب ہے یہ بات اور یہ حکم کہ تم شنبہ کے دن کی تعظیم کے سلسلہ میں اس دن مچھلی کا شکار کر کے اللہ تعالیٰ کے حکم سے تجاوز نہ کرو یعنی اس دن مچھلی کا شکار ہرگز ہرگز نہ کرو‘‘۔

(قال فقبّلا یدیه ورجلیه) اس میں جو قالَ ہے اس کی ضمیرِ فاعل ھوَ کا مرجع شراح حضرات نے راویِ حدیث صَفوان بن عسّالؓ کو بتایا ہے، اور یہ یعنی لفظِ قالَ ہمارے یہاں والی مشکاۃ شریف اور ترمذی شریف میں تو ہے مگر نسائی شریف میں نہیں ہے، اور اس کے بعد جو فقبّلا ہے اس کی ضمیرِ فاعل ھما کا مرجع بتاتے ہوئے شراح حضرات نے الیھودیان لکھا ہے یعنی ’’اُن دونوں یہودیوں نے آپ ﷺ سے ان باتوں اور ان احکامات کو سن کر آپ ﷺ کے ہاتھ، پاؤں چومے اور ان کو بوسہ دیا‘‘ اور یہ یعنی فقبّلا ہمارے یہاں والی مشکاۃ شریف میں تو اسی طرح ہے یعنی بابِ تفعیل سے صیغۂ تثنیہ مذکر غائب بروزن عَلَّمَا ہے نیز ترمذی شریف میں بھی ایک جگہ تو یعنی کتاب التفسیر میں اسی طرح ہے مگر نسائی شریف میں اور ترمذی شریف میں دوسری جگہ یعنی کتاب المحاربۃ میں یہ فَقَبَّلُوْا ہے یعنی بجائے صیغۂ تثنیہ مذکر غائب کے صیغۂ جمع مذکر غائب ہے، بہرحال صیغۂ جمع کی شکل میں وہی تاویل کریں گے کہ عربیت میں مافوق الواحد کو بھی جمع سے تعبیر کر دیا جاتا ہے، اور اس کے بعد جو یَدَیْہِ ہے یہ مرکب اضافی ہو کر مفعول ہے اور چونکہ تثنیہ کا قاعدہ یہ ہے کہ حالتِ نصبی

میں وہ یاء، نون ماقبل فتحہ کے ساتھ ہوتا ہے اور مضاف بنانے کے وقت اس کا نون گر جاتا ہے اس لئے یہ یَدَانِ کی بجائے یَدَیْہِ ہے، اور بالکل یہی بات اس کے بعد آنے والے رِجْلَیْہِ کے بارے میں کہی جائے گی، اوران دونوں میں یعنی یدیہ اور رجلیہ میں جو ضمیرِ مجرور ہے اس کا مرجع ہیں آپ ﷺ.

(وقالا نشهد أنک نَبِیٌّ) اس میں جو قالا ہے اس کی ضمیرِ فاعل هما کا مرجع وہی الیهودیان ہے اور یہ بصیغۂ تثنیہ ہمارے یہاں والی مشکاۃ شریف میں ہے اور ترمذی شریف میں کتاب التفسیر میں ہے لیکن نسائی شریف میں اور ترمذی شریف کی کتاب المحاربۃ میں یہ بھی بصیغۂ جمع یعنی قالوا ہے، اس میں بھی وہی تاویل کریں گے کہ مافوق الواحد کو جمع سے تعبیر کردیا گیا ہے، اور اس کے بعد جو نَشْهَدُ ہے یہ بابِ سمع کے مصدر شَهَادَةً سے مضارع کا صیغۂ جمع متکلم ہے بروزن نَسْمَعُ، اور اس کے بعد جو أنک نبيٌّ ہے یہ أَنَّ حرفِ مشبہ بالفعل اپنے اسم وخبر سے مل کر اور جملہ ہوکر محلِّ نصب میں ہے کیونکہ نَشْهَدُ کا مفعول ہے، اور اسی وجہ سے أنک میں أَنّ کو بفتح الہمزہ پڑھا جارہا ہے کیونکہ وسطِ کلام میں ہے اور وسطِ کلام میں أَنّ بفتح الہمزہ ہی ہوتا ہے.

شراح حضرات نے لکھا ہے کہ ان کے نَشْهَدُ أنک نبيٌّ (یعنی ہم گواہی دیتے ہیں اس بات کی کہ آپ ﷺ نبی ہیں) کہنے کی وجہ یہ تھی کہ ان باتوں کا علم اور

اِن مسائل کی تعلیم ایک اُمّی شخص کی جانب سے معجزہ کی حیثیت رکھتی ہے اور معجزہ کسی نبی ہی سے صادر ہوسکتا ہے اس لئے انہوں نے برجستہ کہا کہ ہم اس بات کی گواہی دیتے ہیں اور تصدیق کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نبی ہیں، نیز ان یہودیوں کے آپ ﷺ کے ہاتھ و پاؤں کو بوسہ دینے اور چومنے کی وجہ بھی یہی تھی.

(قال فما یمنعکم أن تتبعونِي) ’’آپ ﷺ نے ان کی یہ گواہی سن کر فرمایا کہ پھر کیا چیز مانع ہے اور روک رہی ہے تم کو اس بات سے کہ تم مجھے اپنا بھی نبی تسلیم کرلو اور اُن احکاماتِ شرعیہ میں جو تم پر واجب و لازم ہیں میرا اتباع کرو اور میری اطاعت کرو‘‘ اس جملہ میں جو قالَ ہے اس کی ضمیرِ فاعل ھو کا مرجع آپ ﷺ ہیں، اور ’’مایمنعکم‘‘ میں جو کلمہ مَا ہے یہ استفہامیہ ہے اور بمعنی أيُّ شَيْءٍ ہوکر مبتدا ہے اور اس کے بعد والا جملہ یعنی یمنعکم الخ محلِّ رفع میں ہے کیونکہ خبر ہے، اور یہ یعنی یمنعکم میں جو ضمیرِ مفعول کُم ہے یہ مشکاۃ شریف، ترمذی شریف اور نسائی شریف سب میں جمع ہی ہے اس کو دیکھ کر ذہن میں یہ اشکال آسکتا ہے.

(اشکال وجواب)

کہ آپ ﷺ کے پاس جو مخاطب تھے وہ تو دو یہودی تھے لہذا آپ ﷺ کو ضمیرِ تثنیہ یعنی کُمَا کا استعمال کرنا چاہئے تھا مگر آپ ﷺ نے ایسا نہ کرکے ضمیرِ جمع کُم کا

استعمال فرمایا ہے تو آپ ﷺ نے ایسا کیوں کیا؟ قاریؒ نے اس کے دو جواب لکھے ہیں (۱) مافوق الواحد کے لئے بھی جمع کی ضمیر استعمال کی جاسکتی ہے کیونکہ أقل الجمع اثنان لہذا آپ ﷺ نے اگر دو کے لئے ضمیرِ جمع استعمال فرمالی تو اشکال کیسا (۲) آپ ﷺ نے ایک خاص مقصد سے ضمیرِ جمع کا استعمال فرمایا ہے یعنی آپ ﷺ نے یمنعکم میں اِن دونوں یہودیوں اوران کی باقی ساری قوم کومراد لیا ہے، اور عربی میں ایسا ہوتا ہے کہ اگر مخاطب دو ہوں تو متکلم اُن دونوں کے ساتھ ساتھ ان کی پوری قوم و جماعت کو ذہن میں رکھ کر ضمیرِ جمع کا استعمال کر لیتا ہے لہذا آپ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے لہذا اس میں اشکال کی کوئی بات نہیں ہے.

"أن تتبعوني" یہ جملہ بھی بتاویلِ مصدر ہو کر محلِ نصب میں ہے کیونکہ یہ یمنعکم میں جو فعل یَمْنَعُ ہے اس کا مفعولِ ثانی ہے اور مفعول منصوب ہی ہوتا ہے، اور تتبعوا میں قاریؒ نے دو قراءتیں لکھی ہیں (۱) تآ کی تشدید کے ساتھ یعنی یہ بابِ افتعال کے مصدر اِتِّبَاعٌ سے مضارع کا صیغۂ جمع مذکر حاضر ہے جو اصل میں تَتْتَبِعُوْنَ تھا بروزن تَفْتَعِلُوْنَ نونِ اعرابی تو گر گیا أن کی وجہ سے، اور چونکہ قاعدہ ہے کہ جب بابِ افتعال میں فاءکلمہ کی جگہ پر تآء آئے گی تو افتعال کی تآء کا اس میں ادغام کر کے پڑھا جائے گا اس لئے علامتِ مضارع کی تاء کے بعد جو تآء تھی اس کا افتعال کی تآء میں ادغام کر دیا اور اس طرح تَتْتَبِعُوْنَ سے أَنْ تَتَّبِعُوْا ہو گیا، (۲) دوسری قراءت قاریؒ

نے اس میں تخفیفِ تآء کے ساتھ أَنْ تَتْبَعُوا لکھی ہے یعنی یہ بابِ سمع سے ہے بروزن أَنْ تَسْمَعُوا ،اور معنی دونوں قراءتوں کے اعتبار سے ایک ہی ہوں گے یعنی اتباع کرنے، ماننے اور تسلیم کرنے کے.

(قالا اِن داوٗدَ علیه السلام دعا ربه أن لا یزال من ذریته نبیٌّ الخ)

ان دونوں یہودیوں نے آپ ﷺ کی نبوت کو تسلیم نہ کرنے اور آپ ﷺ کا اتباع نہ کرنے کی وجہ بتاتے ہوئے کہا کہ: داؤدؑ نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعاء کی تھی کہ قیامت تک سلسلۂ نبوت انہی کی آل وذریت میں رہے اور ظاہر ہے کہ نبی ہونے کی حیثیت سے داؤدؑ کی دعاء اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں یقیناً قبول ہوئی ہوگی، کیونکہ نبیؑ کی دعاء کے قبول نہ ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں، اس لئے ہم آپ کی نبوت کو کیسے تسلیم کرلیں، نیز ہم آپ کا اتباع بھی نہیں کرسکتے کیونکہ اگر ہم اپنا دین چھوڑ کر آپ کا اتباع کرلیں اور آپ کے دین کو اختیار کرلیں تو یہودی لوگ ہمیں قتل کرڈالیں گے اور مارڈالیں گے، کیونکہ زمانۂ مستقبل میں یہود میں یعنی آلِ داؤدؑ میں کوئی نہ کوئی نبی تو ضرور ہوگا (یعنی ان کی دعاء کے نتیجہ میں) جب ان میں کسی نبی کا ظہور ہوگا تو ظاہر ہے وہ سب اُس نبی کا اتباع کریں گے، اور اس وقت ان کو ایک بڑی طاقت وشوکت حاصل ہوگی، تو وہ ہمیں اُس وقت بالکل نہ چھوڑیں گے یعنی صفۂ ہستی سے مٹا دیں گے، اس لئے ہم نہ تو آپ کی نبوت کو مان سکتے ہیں اور نہ ہی اپنے دین کو چھوڑ کر آپ کا اتباع کرسکتے ہیں.

شیخ طیبیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ اِن یہودیوں نے جو داؤدؑ کی طرف یہ دعاء کی نسبت کی ہے یہ محض افتراء اور کذب ہے، کیونکہ داؤدؑ نے اس طرح کی کوئی دعاء نہیں کی تھی، اور وہ یہ دعاء کیسے کر سکتے تھے جب کہ انہوں نے توراۃ اور زبور میں آپ ﷺ کے حالات وصفات، آپ ﷺ کی نبوت وبعثت کی خبر، آپ ﷺ کے خاتم النبیین ہونے کی بات اور آپ ﷺ کی نبوت وبعثت کے بعد تمام ادیان کے منسوخ ہونے کی خبر پڑھ رکھی تھیں، خلاصہ یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے داؤدؑ کو اِن تمام باتوں سے باخبر کر دیا تھا تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کے باخبر کرنے کے باوجود اس طرح کی دعاء کیسے کر سکتے تھے، یعنی انہوں نے اس طرح کی کوئی دعاء نہیں کی تھی یہ ان یہودیوں نے سراسر جھوٹ بولا تھا اور داؤدؑ پر بہتان لگایا تھا.

قاریؒ نے ایک بات اور بھی لکھی ہے کہ بفرضِ محال اگر یہ بات تسلیم کر بھی لی جائے کہ داؤدؑ نے اس طرح کی کوئی دعاء کی تھی تب بھی ان یہودیوں کے لئے آپ ﷺ کی نبوت پر ایمان لانا ضروری تھا کیونکہ قیامت سے پہلے عیسیٰؑ جو نازل ہوں گے تو وہ تو داؤدؑ کی ذریت ہی میں سے ہوں گے اور ان کی نبوت آج بھی باقی ہے اور قیامت تک باقی رہے گی، اور جب وہ بھی نزول کے بعد شریعتِ محمدیہ ﷺ کا اتباع کریں گے تو یہودیوں کے لئے شریعت محمدیہ ﷺ کا اتباع نہ کرنا کیسے جائز ہوسکتا ہے، بہر حال یہ ان یہودیوں کی بہانہ بازی تھی کیونکہ انہوں نے جو سوالات آپ ﷺ سے

کئے تھے ان کے جوابات سننے کے بعد ان کے اوپر آپ ﷺ کا اتباع عقلاً بھی ضروری ہو گیا تھا مگر ان کو تو اتباع کرنا ہی نہ تھا اس لئے جھوٹ وافتراء کا سہارا لیا اور طرح طرح کی بہانہ بازی کر کے اپنے لئے عدمِ اتباع کا جواز فراہم کرنے لگے۔

"قالا: اِن داوٗدَ علیہ السلام" اس جملہ میں جو قالا ہے یہ بصیغۂ تثنیہ صرف مشکاۃ شریف اور اسکی شروحات میں ہے لیکن ترمذی شریف اور نسائی شریف میں یہ بصیغۂ جمع قالوا ہے نیز ترمذی شریف میں اس سے یعنی قالوا سے پہلے ایک لفظِ قال بھی ہے، اور جیسا کہ قاعدہ ہے کہ قول اور اس کے مشتقات کے بعد اِنّ بکسر الہمزہ پڑھا جاتا ہے تو داوٗدَ سے پہلے جو اِنَّ ہے اس کو بکسر الہمزہ ہی پڑھیں گے، اور داوٗد غیر منصرف ہے علمیت اور عجمیت کی وجہ سے اور یہاں پر اِنَّ کا اسم ہونے کی وجہ سے حالتِ نصبی میں ہے اور غیر منصرف کو حالتِ نصبی میں زبر کے ساتھ پڑھا جاتا ہے اس لئے داوٗدَ کو بھی زبر کے ساتھ پڑھا جائے گا۔

"دعا ربه أن لا يزال من ذريته نبيٌّ" اس میں جو دَعَا ہے یہ بابِ نصر سے ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور یہ اصل میں دَعَوَ تھا بروزن نَصَرَ واوٗ متحرک ماقبل فتحہ ہونے کی وجہ سے الف سے بدل گئی اور دَعَا ہو گیا اور چونکہ قاعدہ ہے کہ جب بھی واوٗ کو الف سے بدلا جائے گا تو اس کو الف کی شکل میں لکھا جائے گا اس لئے دَعَا الف کے ساتھ ہی لکھا ہوا ہے، اور دَعَا کی ضمیرِ فاعل ھو کا مرجع ہیں داوٗدؑ، اور

دَعَا کے بعد جو ربہ ہے اس میں ربَّ کو باء کے فتحہ کے ساتھ منصوب پڑھیں گے کیونکہ یہ مفعول ہے دعا کا اور ربَّہ کی ضمیرِ مجرور کا مرجع ہیں داؤدؑ، اور اس کے بعد جو "أن لا یزال الخ" ہے یہ مفعولِ ثانی ہے دَعَا کا اور اس کے شروع میں جو أن ہے یہ بفتح الھمزہ وسکون النون أن ناصبہ للمضارع ہے اور اسی کی وجہ سے لایزال کو منصوب پڑھیں گے اور لایزال بابِ سمع سے فعلِ مضارع منفی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور یہ اصل میں لَا یَزْوَلُ تھا بروزن لَا یَسْمَعُ واؤ حرفِ علت کے متحرک ہونے اور اس کے ماقبل حرفِ صحیح زاء کے ساکن ہونے کی وجہ سے واؤ کا فتحہ اس کے ماقبل زاء کو دیدیا اور اس کے بعد واؤ ساکن ماقبل فتحہ ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل دیا اور اس طرح لَا یَزْوَلُ سے لَا یَزَالُ ہوگیا اور زَالَ، یَزَالُ یہ افعالِ ناقصہ میں سے ہیں اور ان کے شروع میں حرفِ نفی آتا ہے اور یہ خبر کے استمرار کے واسطے ہوتے ہیں مثلاً جب کہا جائے گا ما زَالَ زَیْدٌ غَنِیًّا تو اس کا مطلب ہوگا کہ زید ہمیشہ غنی رہا، یعنی کوئی زمانہ ایسا نہیں آیا کہ زید اس میں غنی نہ ہو، اصل میں زوال کے معنی ہوتے ہیں زائل ہونا، جاتا رہنا اور ختم ہوجانا اور جب اس کی نفی ہوگی تو معنی ہوں گے زائل نہ ہونا، جاتا نہ رہنا اور ختم نہ ہونا اور چونکہ اِن افعال میں استمرار ہوتا ہے اس لئے مفہوم بنے گا کبھی نہ ختم ہونا یعنی ہمیشہ رہنا، اسی وجہ سے یہاں پر ترجمہ کریں گے کہ "داؤدؑ نے یہ دعاء کی تھی کہ ہمیشہ ان کی ذریت میں نبوت رہے"، اور لایزال چونکہ فعلِ ناقص ہے اس لئے اس کو ایک

اسم اور ایک خبر چاہئے تو اس کے بعد جو مــن ذریتــه ہے یہ محلِّ نصب میں ہے کیونکہ لایزال کی خبرِ مقدم ہے اور اس کے بعد جو نبيٌّ ہے وہ چونکہ لایزال فعلِ ناقص کا اسمِ مؤخر ہے اس لئے اس کو مرفوع پڑھا جارہا ہے کیونکہ فعلِ ناقص کا اسم مرفوع ہوتا ہے۔

"وانــا نـخـاف ان تبعناک ان یقتلنا الیهـود" اس عبارت میں نخاف الخ جو جملہ ہے یہ محلِّ رفع میں کہلائے گا کیونکہ یہ اِنَّا میں جو اِنَّ حرفِ مشبہ بالفعل ہے اس کی خبر ہے اور حرفِ مشبہ بالفعل کی خبر مرفوع ہی ہوتی ہے، اس لئے یہ بھی مرفوع ہے، اور نَــخَافُ بابِ سمع سے مضارع کا صیغۂ جمع متکلم ہے جو اصل میں نَــخْــوَفُ بروزن نَسْمَعُ تھا واؤ حرفِ علت کے متحرک ہونے اور اس کے ماقبل حرفِ صحیح خاء کے ساکن ہونے کی وجہ سے واؤ کی حرکتِ فتحہ اس کے ماقبل خاء کو دیدی اور اس کے بعد واؤ ساکن ماقبل فتحہ ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل دیا اور اس طرح نَــخْــوَفُ سے نَــخَافُ ہوگیا، اور اس کے بعد جو اِن تَبِعْنَاک ہے یہ مشکاۃ شریف میں اور ترمذی شریف میں تو اسی طرح ہے لیکن نسائی شریف میں اِن اِتَّبَــعْــنَــاک ہے یعنی بجائے سمع کے بابِ افتعال سے ہے اور اس کے بعد جو "أن یــقـتـلـنـا" ہے یہ صرف ہمارے یہاں والے مشکاۃ شریف کے نسخہ میں اور التعلیق الصبیح میں ہے باقی مـرقاۃ المفاتیح، شرح الطیبی، ترمذی شریف اورنسائی شریف میں أن تَــقْــتُــلَــنَــا ہے یعنی بجائے صیغۂ واحد مذکر غائب کے بصیغۂ واحد مؤنث غائب ہے،

بہرحال دونوں طرح سے ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اس کا جو فاعل ہے الیھود وہ شبہ جمع ہے کیونکہ اس کے جمع اور واحد میں یائے نسبتی کی وجہ سے فرق ہوتا ہے یعنی الیھودیُّ واحد ہے اور الیھودُ جمع کے معنی دیتا ہے اور جس لفظ کے واحد اور جمع میں فرق کرنے والی یائے نسبتی ہوتی ہے وہ لفظ شبہ جمع ہوتا ہے اس لئے الیھود بھی شبہِ جمع ہے اور شبہِ جمع کے لئے فعل کا مذکر و مؤنث دونوں طرح سے لانا جائز و صحیح ہوتا ہے اس لئے الیھود کے لئے بھی یَقتُل اور تَقتُل دونوں صحیح ہیں، اور یہ جو حدیث شریف کا آخری لفظ ہے یعنی الیَھُوْدُ یہ مشکاۃ شریف اور ترمذی شریف میں تو اسی طرح ہے مگر نسائی شریف میں یَھُوْدُ ہے یعنی بغیر الف ولام کے.

(مسئلہ دست وقدم بوسی)

صاحبِ تحفۃ الأحوذیؒ نے اس حدیث شریف کی تشریح کرنے کے بعد ایک خاص مسئلہ چھیڑا ہے چنانچہ لکھا ہے کہ اس حدیث شریف سے دست وقدم بوسی کا جواز معلوم ہو رہا ہے کیونکہ ان یہودیوں نے آپ ﷺ کے دست وقدمِ مبارک چومے اور آپ ﷺ نے ان کو اس عمل سے منع نہیں کیا؟ اور بحوالۂ ابن بطالؒ نے اس مسئلہ کی تفصیل لکھتے ہوئے لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے امام مالکؒ دست وقدم بوسی کو ناجائز کہتے ہیں اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات اس کو جائز کہتے ہیں، اور اس

کے جواز کی دلیل میں ایک تو اِسی حدیث (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۸) کو پیش کرتے ہیں اور اس کے علاوہ حضرتِ ابن عمرؓ کی حدیث، حضرتِ أبو لبابةؓ کی حدیث حضرتِ کعبؓ اور ان کے دو ساتھیوں کی حدیث، حضرتِ ابو عبیدہؓ کی حدیث اور حضرتِ ابن عباسؓ کی حدیث بھی پیش کرتے ہیں جن میں تقبیلِ ید (ہاتھوں کو بوسہ دینا مذکور ہے).

نیز صاحبِ تحفۃ الاحوذیؒ نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ حافظ أبو بکر بن المقریؒ نے تو اس مسئلہ پر مستقل ایک رسالہ لکھا ہے جس میں بہت سی احادیث اور آثار کو نقل کیا ہے جن میں ہاتھوں کو بوسہ دینے کا ذکر ہے اور جن سے تقبیلِ ید کا جواز معلوم ہوتا ہے.

اور بحوالہٗ ابہریؒ لکھا ہے کہ امام مالکؒ بھی جو اس کے عدمِ جواز کے قائل ہیں وہ اس شکل میں ہیں جبکہ یہ دست وقدم بوسی علی وجه التعظيم و التكبر ہو یعنی بوسہ دینے والے کا مقصد اس شخص کی تعظیمِ ناجائز کرنا ہو جس کے ہاتھوں پیروں کو بوسہ دے رہا ہے، نیز جس کی دست وقدم بوسی ہو وہ ازراہِ تکبر یہ کرا رہا ہو، لیکن اگر کوئی شخص محض کسی کی دینداری، علم وعمل اور شرافت و بزرگی کی وجہ سے محض ثواب کی خاطر یہ عمل کرتا ہے تو امام مالکؒ کے یہاں بھی یہ والی دست وقدم بوسی ناجائز نہیں ہے.

اور علامہ نوویؒ کی رائے اس مسئلہ تقبیلِ ید کے سلسلہ میں صاحبِ تحفۃ الأحوذیؒ

نے یہ نقل کی ہے کہ اگر کسی کے ہاتھوں کو اس کے زہد و بزرگی، علم وعمل اور شرافت وتقوی جیسے امورِ دینیہ کی وجہ سے چوما جائے تو جائز ہی نہیں بلکہ مستحب ہے، اور اگر کسی کی مالداری، دنیوی طاقت وشوکت اور جاہ ومرتبہ کی وجہ سے اس کے ہاتھوں کو چوما جائے تو نہایت ہی ناپسندیدہ عمل ہے، اور أبو سعید متولّیؒ کا کہنا ہے کہ اس والی شکل میں مکروہ ہی نہیں بالکل ناجائز وحرام ہے.

مذکورہ بالا علماءِ کرام کی آراء سر آنکھوں پر لیکن واضح رہے کہ آج کل جو قدم بوسی اور دست بوسی کا رواج ہے اس میں زہد وتقوی، علم وعمل اور شرافت و بزرگی کا دخل دور دور تک نہیں ہوتا بلکہ عجیب عجیب اغراض فاسدہ کے تحت یہ عمل کیا جاتا ہے اس لئے بہتر یہ ہے کہ حضرتِ امام مالکؒ کی رائے پر عمل کرتے ہوئے اس عملِ دست وقدم بوسی کو مکروہ وناجائز ہی کہنا چاہئے تاکہ طرح طرح کے مفاسد وخرابیوں اور شرک تک پہونچانے والے اعمال سے امت محفوظ رہ سکے. (واللہ أعلم بالصواب)

(رواه الترمذيُّ وأبو داوُدَ والنسائيُّ) روایت کیا اس کو یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر (۵۸) کو امام ترمذیؒ، امام ابوداؤدؒ اور امام نسائیؒ نے، اور امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، اور قاریؒ نے لکھا ہے کہ اِن حضرات کے ساتھ ساتھ اس روایت کو حاکمؒ نے بھی اپنی مستدرک میں نقل کیا ہے اور اس کو حدیثِ صحیح بتایا ہے، نیز لکھا ہے کہ ہم کو اس روایت کے صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ملی مگر شیخینؒ

میں سے کسی نے بھی اس کو اپنی صحیح میں نقل نہیں کیا ہے.

ترمذی شریف میں یہ حدیث شریف دو جگہ ہے (۱) کتاب الِاستئذان والأدب کے باب باب ماجاء فی قبلة الیدو الرِجل میں اور یہ باب ہمارے یہاں رائج ترمذی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی میں صفحہ نمبر (۱۰۲) پر ہے (۲) دوسری جگہ یہ روایت ترمذی شریف میں کتاب التفسیر میں ومن سورة بنی اسرائیل کے عنوان کے تحت ہے اور یہ عنوان و باب ہمارے یہاں رائج ترمذی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی میں صفحہ نمبر (۱۴۵) پر ہے، اور نسائی شریف میں یہ روایت کتاب المحاربة کے باب باب السحر میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج نسائی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی میں صفحہ نمبر (۱۵۴) پر ہے، اور ابوداؤد شریف میں یہ روایت مجھے تو نہ مل سکی اگر آپ کو مل جائے تو مجھے بھی مطلع فرما کر ممنون و ماجور ہوں. (جزاک اللہ)

اور شرکة العریس کی C.D مکتبة الحدیث الشریف میں اس حدیث شریف کو ترمذی شریف میں حدیث نمبر (۲۸۰۶) اور حدیث نمبر (۳۲۵۷) پر، نسائی شریف میں حدیث نمبر (۴۰۶۲) پر اور مسند أحمد میں حدیث نمبر (۱۷۷۴۹) اور (۱۷۷۵۳) پر دیکھا جا سکتا ہے.

(ایک خاص بات)

مشکاۃ شریف میں اس حدیث شریف یعنی حدیث نمبر (۵۸) پر جو ابوداؤد شریف کا حوالہ مکتوب ہے مَیں نے اس کو بہت تلاش کرنے کی کوشش کی بہت سے علماء حضرات اور اساتذۂ حدیث سے اس سلسلہ میں رجوع بھی کیا مگر کسی سے بھی اس حوالہ کا پتہ نہ مل سکا، کمپیوٹر C.Des کی بھی مدد لی مگر پھر بھی ناکامی رہی، اور پھر مَیں نے اسماء الرجال کی کتابوں میں اس حدیث کے راوی حضرت صفوان بن عسالؓ کے بارے میں اپنی وسعت کے مطابق تحقیق و تفتیش کی تو معلوم ہوا کہ حضرتِ صفوان بن عسالؓ کی تو ابوداؤد شریف میں کوئی بھی روایت نہیں ہے اور ان سے ائمۂ ستہ میں سے صرف امام نسائیؒ، ابن ماجہؒ اور امام ترمذیؒ نے روایتیں نقل کی ہیں، بہرحال طرح طرح سے تحقیق و تفتیش کرنے کے بعد مَیں تو اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ یہ حوالہ یعنی اس حدیث شریف پر حوالۂ ابوداؤد لکھنے میں شاید صاحبِ مشکاۃ شریف سے تسامح ہو گیا ہے یا یہ کہلو کہ صاحبِ مشکاۃ شریف نے یہ حوالہ دیا ہی نہیں تھا یہ تو کسی کاتب کی سبقتِ قلم کا نتیجہ ہے کہ اُس نے ابوداؤد بھی لکھ دیا، مگر یہ بات قرینِ حقیقت نہیں معلوم ہوتی کہ یہ حوالہ کسی کاتب یا ناسخ نے بڑھا دیا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو مشکاۃ شریف کے کسی نہ کسی نسخہ میں یہ حوالہ غائب ہوتا اور طیبیؒ و قاریؒ جیسے شراح حضرات اس مسئلہ کو

صاف وواضح کرتے مگر ان میں سے کسی نے بھی اس سلسلہ میں کچھ نہیں لکھا، بہرحال خلاصہ یہ کہ یہ حوالۂ ابوداؤد تسامح کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے لیکن پھر بھی آپ حضرات سے درخواست ہے کہ اگر یہ روایت ابوداؤد شریف میں آپ کو مل جائے تو مجھے بھی ضرور مطلع فرمادیں۔ (جزاک اللہ)

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰى آلِ اِبْرَاهِيْمَ اِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ، اَللّٰهُمَّ بَارِكْ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰى آلِ اِبْرَاهِيْمَ اِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ.

الحدیث/٥٩ (وہ تین باتیں جو ایمان کی جڑ ہیں)

وَعَنْ أَنَسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: ((ثَلَاثٌ مِنْ أَصْلِ الْإِيْمَانِ: الْكَفُّ عَمَّنْ قَالَ: لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ، لَا تُكَفِّرْهُ بِذَنْبٍ، وَلَا تُخْرِجْهُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِعَمَلٍ. وَالْجِهَادُ مَاضٍ مُذْ بَعَثَنِيَ اللّٰهُ اِلٰى أَنْ يُقَاتِلَ آخِرُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ الدَّجَّالَ، لَا يُبْطِلُهُ جَوْرُ جَائِرٍ، وَلَا عَدْلُ عَادِلٍ. وَالْإِيْمَانُ بِالْأَقْدَارِ)). (رَوَاهُ أَبُوْدَاوُدَ)

(ترجمہ حدیث نمبر ۵۹)

اور حضرت انسؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تین باتیں ایمان کی جڑ ہیں (۱) رکجانا (یعنی جنگ ومخالفت ختم کر دینا) اُس شخص سے جو لا الٰہ الا اللہ کہہ لے (یعنی جو شخص کلمۂ اسلام پڑھ لے اور مسلمان ہو جائے اب) تم اُس کو کسی گناہ کی وجہ سے کافر مت کہو اور اس کو کسی عمل کی وجہ سے اسلام سے نہ نکالو (یعنی کفر وشرک کے علاوہ کسی بھی گناہ کی وجہ سے اس پر کفر کا اور اسلام سے خارج ہونے کا فتویٰ نہ لگاؤ) (۲) (دوسری چیز جو ایمان کی جڑ اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے وہ اس بات کا اعتقاد رکھنا ہے کہ) اس وقت سے جب سے اللہ تعالیٰ نے مجھے رسول بنا کر

بھیجا ہے جہاد (ہمیشہ ہمیشہ کے لئے) جاری رہے گا، یہاں تک کہ اس امت کا آخری شخص (یعنی اخیر میں اس امت میں آنے والا شخص عیسیٰؑ یا مہدیؑ) جنگ کرے گا دجّال سے، اس کو (یعنی جہاد کو) کسی عادل کا عدل یا کسی ظالم کا ظلم ختم نہیں کرے گا (یعنی کسی عادل بادشاہ کے عدل کا بہانہ لیکر یا کسی ظالم کے ظلم کو دلیل بنا کر فرضیتِ جہاد کو ختم نہیں کیا جاسکتا) (۳) (اور تیسری بات جو ایمان کی جڑ و بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے) تقدیر پر ایمان رکھنا ہے. (روایت کیا اس کو امام ابوداؤد نے)

(مطلب حدیث نمبر ۵۹)

اس حدیث شریف میں تین باتیں مذکور ہیں (۱) کسی مسلمان کو کافر کہنے کی ممانعت (۲) جہاد کا حکم ہمیشہ ہمیشہ کے لئے باقی رہنا (۳) تقدیر پر ایمان رکھنا، صاحبِ مظاہرِ حق نے ان تینوں باتوں کو ترتیب وار سمجھاتے ہوئے لکھا ہے کہ.

اس حدیث شریف نے (۱) تو کسی مسلمان کو کافر کہنے کی ممانعت کو واضح طور پر ثابت کر دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح اچھے کام کرنے والے کافر کو مسلمان کہنا منع ہے تاوقتیکہ وہ توحید و رسالت کا اقرار نہ کرلے اسی طرح کسی مسلمان کو صرف اس کی بداعمالیوں کی بنا پر کافر کہنا بھی منع ہے اور نہایت ہی سنگین جُرم ہے جب تک کہ وہ عقیدۂ کفریہ کا اعلان نہ کرے، پس لَا تُكَفِّرْهُ بِذَنْبٍ (کسی گناہ کی وجہ سے

اس کو کافر مت کہو) کہ الفاظ میں تو خارجیوں کی تردید ہے۔ کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ اگر کوئی مسلمان گناہ کا مرتکب ہو جائے (چاہے وہ گناہ صغیرہ ہی کیوں نہ ہو) تو وہ کافر ہو جاتا ہے، اور وَلَاتُخْرِجُهُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِعَمَلٍ (اور نہ کسی عمل کی وجہ سے اس کو خارج از اسلام قرار دو) کے الفاظ میں معتزلہ کی تردید ہے۔ کیونکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ بندہ گناہِ کبیرہ کے ارتکاب سے خارج از اسلام ہو جاتا ہے اگرچہ کافر نہیں ہوتا۔ یہ حضرات کبیرہ گناہ کے مرتکب کے لئے ایک درمیانی درجہ مانتے ہیں یعنی نہ تو اس کو مسلمان کہتے ہیں نہ کافر.

بہرحال خوارج ومعتزلہ سے قطعِ نظر، موجودہ دور کے ان مسلمانوں کو بھی اس حدیث کے آئنہ میں اپنا چہرہ دیکھنا چاہئے جو کافر سازی کے کارخانے چلاتے ہیں، جن کی زبان اتنی بے لگام ہے کہ اپنے مکتبِ فکر کے علاوہ دوسرے تمام مسلمانوں کو بلا دریغ اور بغیر کسی جھجک کے کافر قرار دیتے ہیں۔ یہ شقی القلب لوگ محض ذاتی اغراض اور نفسانی خواہشات کے تحت نہ صرف عام مسلمانوں کو بلکہ علمائے حق اور اولیاء اللہ تک کو کافر کہنے سے ذرا نہیں جھجکتے۔ ان لوگوں کو ٹھنڈے دل ودماغ سے سوچنا چاہئے کہ جب لسانِ نبوت نے عاصی مسلمان کو بھی کافر کہنے سے سخت منع فرمایا ہے تو پھر ان بزرگانِ دین اور پیشوایانِ اسلام کو (کہ جن کی زندگی کا اکثر بلکہ تمام حصّہ مذہب ودین کی خدمت واشاعت میں گذرتا ہے) کافر کہنا نیز جوان کو کافر نہ مانے اس کو بھی کافر

کہنا احکامِ شریعت و رسالت سے کتنا مضحکہ خیز معاملہ ہے۔ جس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ عذابِ خداوندی اور خسرانِ آخرت کے علاوہ اور کچھ نہیں نکل سکتا.

(۲) دوسری بات ایمان کی جڑ و بنیاد کے طور پر جو اس حدیث میں مذکور ہے وہ جہاؔد ہے۔ اور اس کے بارے میں جو الفاظِ رسول ﷺ اس حدیث میں مذکور ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ اب روئے زمین پر دینِ حق کے ظاہر ہو جانے اور رسولِ خدا ﷺ کی رسالت کا اعلان ہو جانے کے بعد سے لیکر اس وقت تک جب تک کہ آخر میں قیامت کے قریب دجّال مارا نہ جائے جہاد برابر جاری رہے گا۔ اور جہاد کی فرضیت واہمیت اس صورت میں بھی ختم نہیں ہوگی جبکہ کوئی اسلامی سربراہِ مملکت ظالم و جابر ہو۔ یعنی اگر یہ ظالم و جابر سربراہ بھی دشمنانِ دین کے خلاف جہاد کا اعلان کرے گا تو اس کو ماننا اور اس کے ساتھ جہاد میں شریک ہونا شرعی طور پر فرض وضروری ہوگا۔ ایسا ہرگز جائز نہیں کہ اس کے ظلم و جبر کا بہانہ لے کر جہاد میں شریک ہونے اور مددگار ہونے سے انکار کر دیا جائے۔ اسی طرح سے اگر کسی دشمنِ دین قوم کا سربراہ اور بادشاہ اتفاق سے عادل و منصف مزاج ہو تو ہر چند کہ بادشاہ کا عدل امن وانصاف کا باعث ہوتا ہے۔ لیکن اسلام کی شوکت بڑھانے اور دین کا بول بالا کرنے کے لئے اُس عادل بادشاہ اور اس کی قوم کے خلاف بھی جہاد کو غیر ضروری قرار نہیں دیا جا سکتا.

(۳) تیسری بات جو اس حدیث شریف میں مذکور ہے وہ تقدیر پر اعتقاد و

یقین رکھنا ہے یعنی ایمان کی سلامتی کے لئے یہ یقین رکھنا اشد ضروری ہے کہ کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے اور جو بھی حادثات و واقعات پیش آتے ہیں وہ سب قضاء و قدرِ الٰہی کے تحت ہی پیش آتے ہیں.

(راویِ حدیث حضرت انس رضؓ)

مصنفؒ نے اپنے رسالے اِکمال فی أسماء الرجال میں ان کا مختصر تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ انس بن مالک بن نضر ہیں، ان کی کنیت ابوحمزہ ہے اور یہ قبیلۂ خزرج میں سے ہیں، نبیِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خادمِ خاص ہیں جب نبیِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو ان کی والدہ اُمِّ سُلیم بنت مُلحان نے ان کو نبیِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا اور اس وقت ان کی عمر دس سال تھی، حضرتِ عمرؓ کے دورِ خلافت میں لوگوں کو دین سکھلانے کی غرض سے بصرہ میں قیام پذیر ہوئے، اور صحابہؓ میں سے سب سے آخر میں ۹۱ھ میں بصرہ میں انہی کا انتقال ہوا ہے، ان کی عمر کے بارے میں ایک قول ایک سو تین (۱۰۳) سال کا ہے اور ایک قول ننانوے (۹۹) سال کا، اور ابن عبدالبر نے اِسی ننانوے سال والے قول کو زیادہ صحیح بتایا ہے، کہا جاتا ہے کہ ان کی اولاد کا شمار ایک سو ہے اور ایک قول کے مطابق اسّی (۸۰) جن میں اٹھتر (۷۸) مرد اور دو عورتیں ہیں، اِن سے بہت سے لوگوں نے احادیث نقل کی ہیں (زیرِ

تشریح یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۵۱ کو حضرت انسؓ سے عبید اللہ بن أبي بکرؒ نے روایت کیا ہے، اور نوویؒ نے لکھا ہے کہ یہ حضرت انسؓ کے پوتے ہیں تو گویا اس روایت کو حضرت عبید اللہ بن أبی بکرؒ نے اپنے دادا حضرت اُنسؓ سے روایت کیا ہے، اور حضرت انسؓ کے بارے میں مزید تفصیلات کے لئے تیسیر المنیر میں مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر سات (۷) کی شرح کا مطالعہ کریں).

(تشریح حدیث نمبر ۵۹)

(ثلاث من أصل الْإِیمان) اس میں جو ثلاث ہے اس کی تشریح میں قاریؒ نے لکھا ہے أی ثلاث خصالٍ (تین باتیں، تین کام) یہ لکھ کر یہ تو بتایا ہی ہے کہ اس کی تمیز محذوف ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اُس اشکال کو بھی دفع کیا ہے جو ثلاثٌ کے نکرہ ہونے کی وجہ سے مبتدا بننے پر ہوسکتا تھا (اور اس ابتداء بالنکرۃ کے مسئلہ کو تفصیل سے سمجھنے کے لئے حدیث نمبر (۵۶) کی ابتدائی تشریح کا مطالعہ کریں).

"من أصل الْإِیمان" اس میں جو لفظِ أصل ہے اس کے معنی بتاتے ہوئے شراح حضرات نے لکھا ہے "أصل الشیءِ معناہ أساس الشیء و قاعدتہٗ" یعنی أصل کے معنی ہیں جڑ و بنیاد "یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جو ایمان کی جڑ و بنیاد ہیں".

(الکف عمن قال: لا اِلٰہ اِلّا اللّٰہُ) اس میں جو لفظِ الکفُّ ہے یہ مصدر

ہے باب نصر کا اور جب یہ بصلۂ عَنْ استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں باز رہنا اور باز رکھنا یعنی لازم ومتعدّی دونوں طرح کے معنی دیتا ہے لیکن یہاں پر لازم کے معنی میں ہیں چنانچہ شراح حضرات نے اس کے یعنی الکفُّ کے معنی لکھے ہیں اَلِامتِناعُ یعنی رکنا، باز رہنا، اور الکفُّ ہفت اقسام میں سے المَدُّ کی طرح مضاعف کہلائے گا کیونکہ اس کا عین کلمہ اور لام کلمہ ایک جنس کا ہے (یعنی فآء) جن کا ایک دوسرے میں ادغام ہو رہا ہے، اور قاریؒ نے الــکفُّ کی نحوی حیثیت کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ مرفوع ہے یا تو منھا خبرِ مقدم محذوف کا مبتدا ہونے کی وجہ سے یا ''اِحداھا'' مبتدا محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے، اور اس کے بعد جو عَمَّنْ ہے یہ میم کی تشدید کے ساتھ ہے کیونکہ یہ اصل میں عَنْ مَنْ تھا (یعنی عَنْ حرفِ جر اور مَنْ موصولہ، نون ساکن کے بعد حروف یَرمَلُوْن میں سے میم کے آنے کی وجہ سے نون ساکن کا میم میں ادغام کر دیا گیا، اور اس کے بعد جو ''قــال لا اِلـٰہ اِلا اللہ'' ہے یہ جملہ صلہ ہے مَن اسمِ موصولہ کا اس لئے اس جملہ کو محلِّ نصب میں کہیں گے، اور جب صلہ جملہ کو بنایا جاتا ہے تو اس میں ایک ضمیر عائد ہوتی ہے تو وہ ضمیرِ عائد اس جملہ میں قال کی ضمیرِ فاعل ھو ہے جس کا مرجع وہی مَنْ موصولہ ہے، اور صاحبِ عون المعبودؒ نے لکھا ہے کہ یہاں پر صرف ''لا اِلٰہ الا اللہ'' کو بطورِ علَم ذکر کیا گیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ''جنگ اور مخالفت اس شخص سے ختم کی جائے گی جو اللہ کے علاوہ کسی کے معبود نہ ہونے اور محمد ﷺ کے رسول

ہونے کا قائل ہواور گواہی دے“.

(لا تکفرہ بذنب) یہ مشکاۃ شریف اوراس کی شروحات میں تو اسی طرح ہے یعنی لا تکفرہ سے پہلے واؤ حرفِ عطف نہیں ہے لیکن ابوداؤد شریف میں اوراس کی شرح عون المعبود میں لا تکفرہ سے پہلے واؤ ہے، بہرحال اگر واؤ والے نسخہ کو لیں تو مطلب اس طرح بنے گا کہ الکفُّ عمن الخ میں آپ ﷺ نے قتال وجہاد کرنے سے رکنے کی بات فرمائی ہے اور و لا تکفرہ الخ سے دوسری طرح کی مخالفت کرنے سے منع فرمایا ہے یعنی کسی مسلمان کو کافر کہنے یا دائرۂ اسلام سے خارج کرنے کی ممانعت بیان فرمائی ہے، اور اگر بغیر واؤ والی روایت کو سامنے رکھیں تو مطلب یہ بنے گا کہ لا تکفرہ الخ بیان ہے الکفُّ کا، علی کل حال شراح حضرات نے لکھا ہے کہ لا تکفرہ میں جو ضمیرِ منصوب مفعول ہے اس کا مرجع وہی مَنْ موصولہ ہے اور لَا تُكَفِّرْ کو تاء کے ساتھ اور راء کے جزم کے ساتھ یعنی بصیغۂ نہی اور نون کے ساتھ بضم الراء یعنی بصیغۂ مضارع منفی جمع متکلم دونوں طرح سے روایت کیا گیا ہے، صیغۂ نہی کی شکل میں مطلب یہ ہوگا کہ تم کلمۂ لا الٰہ الا اللہ پڑھنے والے کو ہرگز کافر مت کہو، اور صیغۂ نفی کی شکل میں مطلب یہ ہوگا لہذا ہم کلمۂ لا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ پڑھنے والے کو کافر نہیں قرار دے سکتے یعنی اس میں تعلیل کے معنی ہوں گے، اور لا تکفر کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے کہ تَكْفِيْر از تفعیل اور اِكْفَار از افعال کے معنی ہوتے ہیں کسی کو کفر

کی طرف منسوب کرنا یعنی کافر قرار دینا اور سمجھنا، اور شیخ طیبیؒ نے لکھا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے لئے یہ اعتقاد رکھنا بالکل جائز نہیں کہ مسلمان کسی گناہ کی وجہ سے کافر ہو جاتا ہے یا کافر تو نہیں ہوتا لیکن دائرۂ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے یعنی نہ تو کسی مسلمان کو کسی گناہ کی وجہ سے کافر قرار دینا جائز ہے اور نہ کسی عمل کی وجہ سے دائرۂ اسلام سے خارج قرار دینا جائز ہے اور نہ ہی اس طرح کا عقیدہ رکھنا جائز ہے، اور اس جملہ میں جو بِذَنبٍ ہے اس میں باءٓ حرفِ جر اپنے مختلف معانی میں سے تعلیل کے معنی کے لئے ہے (جیسے کہ "اِنَّکُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَکُمْ بِاتِّخَاذِکُمُ الْعِجْلَ" میں ہے) اور اس کا جو مجرور ہے یعنی ذَنْبٌ یہ ذال کے فتحہ اور نون کے سکون کے ساتھ ہے (واضح رہے کہ یہاں پر ذَنْبٌ میں نون کا سکون بہت اہم ہے کیونکہ سکون کے علاوہ حرکت کے ساتھ اس کے معنی کچھ اور ہیں جو یہاں پر مراد نہیں ہو سکتے) اور اس کے یعنی ذَنْبٌ بسکون النون کے معنی ہیں گناہ، اور قاریؒ نے واضح کیا ہے کہ بِذَنْبٍ میں ذَنْبٌ سے کفر کے علاوہ سارے گناہ مراد ہیں چاہے صغیرہ ہوں یا کبیرہ.

(وَلا تخرجه من الِاسلام بعمل) قاریؒ نے کھا ہے کہ اس جملہ میں جو لَا تُخْرِج ہے یہ بھی لا تکفر کی طرح دونوں طرح سے مروی ہے (یعنی بابِ افعال سے صیغۂ نہی واحد مذکر حاضر اور صیغۂ مضارع منفی جمع متکلم کے ساتھ) اور لا تخرجه میں جو ضمیرِ مفعول منصوب ہے اس کا مرجع وہی من قال لا اِله اِلا الله ہے، اور اس

جملہ میں جو بِعَمَلٍ ہے اس میں بھی بآ حرفِ جر للتعلیل ہے اور اس میں بھی عَمَل سے مراد کفر و شرک کے علاوہ از قسمِ گناہ تمام اعمال و افعال ہیں چاہے کبیرہ ہی کیوں نہ ہو، بہر حال خلاصہ دونوں جملوں کا یہ ہے کہ کسی بھی کلمۂ طیبہ کے پڑھنے والے کو نہ تو کسی گناہ کی وجہ سے کافر کہا جا سکتا ہے جیسے کہ خوارج کہتے ہیں اور نہ ہی کسی گناہ کی وجہ سے دائرۂ اسلام سے خارج قرار دیا جا سکتا ہے جیسے کہ معتزلہ کا مذہب ہے کہ گناہ گار کلمہ گو نہ تو اسلام میں رہتا ہے اور نہ کفر میں داخل ہوتا ہے بلکہ اسلام و کفر کے درمیان ایک مقام ہے یہ اس میں پہونچ جاتا ہے.

(والجهاد ماضٍ مذبعثني اللّٰهُ) اس جملہ کی نحوی ترکیب کے بارے میں قاریؒ نے لکھا ہے کہ اس میں جو لفظِ الجہاد ہے یہ مرفوع ہے اور مرفوع ہونے کی کئی وجہیں ہو سکتی ہیں (۱) یہ مبتدا ہے اور اس کی خبرِ مقدم منھا یا ثانیھا محذوف ہے اور یہ اسی وجہ سے یعنی مبتدا ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے ''یعنی ایمان کی ان تین بنیادی باتوں اور جڑ کی حیثیت رکھنے والی چیزوں میں سے، یا ان میں کی دوسری چیز جہاد ہے'' (۲) یہ یعنی الجهاد خبر ہے مبتدا محذوف الخصلة الثانية کی اور اسی خبریت کی بناء پر یہ مرفوع ہے ''یعنی دوسری خصلت جہاد ہے'' (۳) یا یہ یعنی الجِهَادُ مبتدا ہے (اور اسی ابتداء کی بناء پر مرفوع ہے) اور اس کی خبر من أصل الْإِيمان محذوف ہے ''یعنی جہاد ایمان کی جڑ اور بنیاد میں سے ہے''، اور اس کے بعد جو مَاضٍ ہے یہ بابِ ضرب سے

اسم فاعل واحد مذکر ہے کیونکہ یہ اصل میں مَاضِيٌ تھا، یآء پر ضمہ دشوار ہونے کی وجہ سے اس کو ساکن کردیا مَاضِيْنٌ ہوگیا پھر اجتماعِ ساکنین (یاء، نون) کی وجہ سے یآء کو گرادیا اور مَاضٍ ہوگیا، اوراس کے یعنی مَاضٍ کے معنی بتاتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے أی نافذٌ وجارٍ ومستمِرٌّ یعنی جہاد نافذ رہے گا جاری رہے گا اور بالاستمرار اس کا حکم باقی رہے گا، اور لکھا ہے کہ یہ یعنی مَاضٍ نحوی ترکیب کے اعتبار سے حالتِ رفعی میں ہے کیونکہ مبتدا محذوف ھو کی خبر ہے اور ھو مبتدا اپنی خبر ماضٍ سے مل کر الجھاد مبتدا کی خبر ہے، اوراس کے بعد جو لفظِ مُذْ یہ مشکاۃ شریف کے ہمارے یہاں والے نسخہ میں تو مُذْ ہی ہے لیکن ابوداؤد شریف میں اور قاریؒ نے لکھا ہے کہ مشکاۃ شریف کے بھی ایک نسخہ میں نون کے ساتھ ہے یعنی مُنْذُ ہے بہرحال مُذْ ہو یا مُنْذُ ہو دونوں ابتداءِ غایت وزمان کے معنی دیتے ہیں اوراس کے بعد جو بَعَثَنِیَ اللّٰہُ ہے اس میں بَعَثَ بابِ فتح سے ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے معنی ہیں بھیجنا اور اس میں یائے متکلم سے پہلے جو نون ہے وہ نونِ وقایہ ہے جو فعلِ ماضی، مضارع اور امر کے صیغوں کے آخر میں اُس وقت لگایا جاتا ہے جب یائے متکلم ان میں لگانے کی ضرورت پڑتی ہے اور اِس نون کو ان صیغوں کی آخر میں اور یائے متکلم سے پہلے لگانے کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ان صیغوں کا آخر تغیر سے محفوظ رہتا ہے اور اِسی وجہ سے اس نون کو نون الوقایۃ (بچاؤ، اور حفاظت کا نون) کہتے ہیں، اور بَعَثَنِی میں جو یائے متکلم ہے اس کو ''اَنِی

مَسَّنِیَ الشَّیْطَانُ“ کی طرح بالسکون وبالفتح دونوں طریقہ سے پڑھ سکتے ہیں، اگر بالسکون پڑھیں گے تو آگے لفظِ اللّٰہ میں ملاتے وقت اجتماعِ ساکنین کی وجہ سے اِس یآء گرا کر اور نونؔ کو لفظِ اللّٰـــہ میں ملا کر پڑھیں گے اگر بالفتح پڑھیں گے تو اس یآء کو باقی رکھتے ہوئے لفظِ اللّٰہ میں ملا کر پڑھیں گے.

”مُذ بعثنی اللہ“ اس جملہ کی نحوی ترکیب سمجھاتے ہوئے قاریؒ نے دو باتیں لکھی ہیں (۱) مُذ یا مُنذُ حرفِ جر ہے اور اس کے بعد کا جملہ بعثنی الخ محلِّ جر میں ہے یعنی مُذُ کا مجرور ہے اور مُذُ حرفِ جار اپنے مجرور سے مل کر ظرف (متعلق) ہے الجهادُ مَاضٍ میں جو مَاضٍ اسمِ فاعل ہے اُس کے اور مطلب یہ ہے کہ جہاد نافذ و جاری ہے اس وقت سے جب سے اللہ نے مجھے جہاد کا حکم دے کر بھیجا، یا جب سے اللہ تعالیٰ نے مجھے مدینہ پہونچایا (۲) دوسری ترکیب قاریؒ نے یہ سمجھائی ہے کہ مُـذُ، أول مدة نفاذِ الجهاد کے معنی میں ہو کر مبتدا ہے اور بَعَثَنی سے پہلے زَمَانٌ موصوف محذوف ہے جو اپنی صفت بَعَثَنِیُ الخ جملہ سے مل کر، مرکب توصیفی ہو کر خبر ہے اور پھر مُذُ مبتدا اپنی خبر زَمَانٌ الخ سے مل کر، جملہ ہو کر خبرِ ثانی ہے الجِهادُ مَاضٍ میں جو الجِهَادُ مبتدا ہے اُس کی جس کی خبرِ اول مَاضٍ ہے.

(اِلٰی أن یقاتل آخر هٰذه الأمّة الدجّالَ) اس میں جو اِلٰی ہے یہ غایت کے لئے ہے اور اس کا مابعد غایت ہے مَـــاضٍ کی یعنی جہاد کے جاری و نافذ ہونے کی

انتہا و غایت ہے قیامت کے قریب دجّال کو قتل کیا جانا، اور اس عبارت میں جو آخــــر هذه الأمة ہے یہ مرکب اضافی ہو کر فاعل ہے یُقَاتِل کا اسی لئے اس کا جزءِ اول یعنی آخِـرُ مضاف مرفوع پڑھا جا رہا ہے اور اس سے یعنی آخِـرُ سے عیسیٰؑ یا مَہدیؑ مراد ہیں اور اس کے بعد جو لفظِ الدجَّالَ ہے یہ منصوب ہے یُقَاتِلُ کا مفعول ہونے کی وجہ سے، اس کے علاوہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یُقَاتَل فعلِ مجہول ہے اور آخرَ ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور الــدّجّالُ نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے، اور یہ جو ''آخر هٰذه الأمة'' ہے یہ اس طرح سے مشکاۃ شریف اور اس کی شروحات میں ہے لیکن ابوداؤد شریف میں اس کی بجائے ''آخِر أمتی'' ہے۔

(ایک خاص وضاحت)

اس حدیث شریف کے مذکورہ بالا الفاظ اور ان کی تشریح کو پڑھنے کے بعد ذہن میں یہ اشکال آ سکتا ہے کہ اِس سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ خروجِ دجال اور اس کے قتل ہونے کے بعد جہاد کا حکم باقی نہیں رہے گا بلکہ ختم ہو جائے گا تو یہ بات ذرا کچھ سمجھ میں نہیں آ رہی کیونکہ جہاد کیا جاتا ہے اعلاءِ کلمۃ اللہ کے لئے لہذا جب تک روئے زمین پر کُفّار کا وجود رہے گا تو اُس وقت تک جہاد کا حکم باقی رہنا چاہئے، اور یہ معلوم ہے کہ دجال کے قتل ہونے کے بعد خروجِ یأجوج ومأجوج ہوگا اور وہ سب کافر ہوں

گے، نیز عیسیٰؑ کی وفات کے بعد بھی بہت سے مسلمان کافر ہو جائیں گے لہذا جہاد کے حکم کو دجال کے قتل کے بعد بھی باقی ہونا چاہئے لیکن اس حدیث شریف سے معلوم ہو رہا ہے کہ دجال کے قتل ہونے کے بعد جہاد کا حکم باقی نہیں رہے گا؟ تو طیبیؒ اور قاریؒ نے اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ دجال کے قتل ہونے کے بعد جہاد کا حکم باقی نہ رہنے اور ختم ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ یاجوج وماجوج سے لڑنے کی اور جہاد کی طاقت مسلمانوں میں نہ ہوگی اس لئے جہاد کا حکم اُس وقت ختم ہو جائے گا اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ ان سب کو ہلاک کردے گا چونکہ روئے زمین پر ایک بھی کافر نہ ہوگا تو جہاد کس سے کیا جائے گا، اس لئے دجّال کے قتل ہونے تک ہی جہاد کا حکم باقی رہے گا اور یہی بات اس حدیث شریف سے معلوم ہو رہی ہے تو اس میں اشکال کیا ہے، ہاں ایک بات رہ جاتی ہے کہ عیسیٰؑ کی وفات کے بعد بھی تو بہت سے مسلمان کافر ہو جائیں گے تو اُن سے جہاد کرنے کا حکم باقی ہونا چاہئے، تو ذرا غور سے سوچو کہ عیسیٰؑ کے تھوڑے ہی وقفہ کے بعد ایک ہوا چلے گی جو سارے مومنین کی روحوں کو قبض کرلے گی اور پھر روئے زمین پر قیامت کے قائم ہونے تک صرف کُفّار ہی کفار ہوں گے تو پھر جہاد کا حکم کس کے لئے باقی رہے گا اس لئے جو اس حدیث شریف سے معلوم ہو رہا ہے کہ جہاد کا حکم دجال کے قتل ہونے کے بعد ختم ہو جائے گا یہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے، اور سب سے اچھی بات تو اپنے ذہن کو صاف کرنے اور اشکال کو ختم کرنے کی یہ ہے کہ آپ

ﷺ نے فرمایا ہے کہ جہاد اس وقت تک جاری رہے گا جب تک دجال قتل نہ ہو جائے، تو اُسی وقت تک جاری رہے گا چاہے ہماری عقلیں اور دماغ اس کے سلسلہ میں کچھ بھی کہیں اور کچھ بھی سمجھائیں ہمیں تو اپنے سامنے صرف فرمانِ رسول ﷺ کو رکھنا ہے.

(لا يبطله جور جائر ولاعدل عادلٍ) جہاد کا حکم دجالؔ کے قتل ہونے تک ایسا جاری وساری رہے گا کہ امام وحاکم کے ظالم یا عادل ہونے سے بھی اُس پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، جیسا کہ ایک اور حدیث شریف میں بھی ہے "**الجهاد واجب عليكم مع كل أميرٍ برًّا كان أو فاجرًا**" یعنی تمہارے اوپر جہاد کرنا فرض ہے ہر ایک حاکم کے ساتھ چاہے وہ نیک ہو یا بد ہو یعنی حاکم کی نیکی یا بدی اُس حکم کو ختم نہیں کرسکتی، یعنی نہ تو تم اس لئے جہاد میں شرکت سے رک سکتے ہو کہ جہاد کا حکم دینے والا جو امیر وحاکم ہے وہ صالح اور عادل نہیں ہے اور نہ ہی تم جہاد کو اس وجہ سے ترک کرسکتے ہو کہ اب ہمارا حاکم وسربراہ عادل ومنصف ہے جس کی وجہ سے نہ تو ہمیں کُفّار کا ڈر ہے اور نہ ہی مالِ غنیمت کی ضرورت ہے، اس دوسری بات کو بعض نے اس طرح بھی کہا ہے کہ تم یہ سوچ کر بھی جہاد سے نہیں رک سکتے کہ اب ہمارے پڑوسی دشمن ملک کا حاکم وسربراہ عادل ومنصف ہے اور ہمیں مالِ غنیمت کی بھی ضرورت نہیں ہے لہذا اب جہاد کی کیا ضرورت ہے.

"لايبطله جور جائر ولاعدل عادلٍ" قاریؒ نے لکھا ہے کہ اس میں جو "لايبطله" ہے یہ یآء کے ضمہ کے ساتھ ہے یعنی بابِ افعال سے ہے بروزن لَایُفْعِلُ اوراس کے معنی ہیں لَایُسْقِطُ یعنی یہ اِبْطَالٌ بمعنی اِسْقَاطٌ (ختم کرنے) سے فعلِ مضارع منفی ہے اور لَایُبْطِلُهٗ میں جو ضمیرِ منصوب مفعول ہے اس کا مرجع ہے الجھآد، اور "جورُ جائر" مرکب اضافی ہوکر لَایُبْطِلُ کا فاعل ہے اِسی لئے اس کا جزءِ اول یعنی جَوْرُ مرفوع ہے اور جَوْرٌ مصدر ہے جَارَ از نصر کا جس کے معنی ہیں ظلم کرنا یہاں پر حاصلِ مصدر کے معنی ہوں گے یعنی ظلم، اوراس کے بعد جو جآئر مضاف الیہ مجرور ہے یہ اسی جَوْرٌ سے اسم فاعل واحد مذکر ہے جو اصل میں جَاوِرٌ تھا، چونکہ قاعدہ ہے کہ جب بھی فَاعِلٌ میں عیٓن کی جگہ پر واؤ یا یآء آئے گا تو اس کو ہمزہ سے بدل کر پڑھا جائے گا اس لئے اس کو بھی جَاوِرٌ کی بجائے جَائِرٌ پڑھا جا رہا ہے، اوراس کے بعد جو "ولاعدل عادل" ہے اس کا عطف ہے جَوْرُ جَائِرٍ پر اس لئے اس کے بھی جزءِ اول یعنی مضاف عَدْلُ کو مرفوع پڑھا جائے گا، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ لآ کے بعد یُبْطِلُه محذوف ہے اور یہ یعنی عَدلُ عادلٍ اس کا فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے.

"لايبطله جور جائر ولاعدل عادلٍ" قاریؒ نے اس جملہ کی نحوی ترکیب کے بارے میں دو باتیں لکھی ہیں (۱) یہ "الجهاد ماضٍ" میں جو ماضٍ ہے اس کی صفت ہے (۲) یا یہ خبرِ ثانی ہے اُس ھو مبتدا محذوف کی جس کی خبر ماضٍ ہے،

بہر حال دونوں ہی شکلوں میں کہا جائے گا کہ یہ جملہ یعنی لا یبطلہ الخ محلًّا مرفوع ہے یا تو خبر کی صفت ہونے کی بنا پر یا مبتدا کی خبرِ ثانی ہونے کی بناء پر.

(ایک خاص بات)

طیبیؒ نے یہاں پر دو باتیں لکھی ہیں (۱) اس حدیث شریف کے جملے الجہاد ماضٍ الخ میں منافقین اور اُن کفار کا رد ہے جن کا خیال یہ تھا کہ حکومتِ اسلام صرف چند دن رہے گی اور پھر ختم ہو جائے گی، چنانچہ صاحبِ کشافؒ نے "فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَرَضٌ" کی تفسیر میں یہی لکھا ہے کہ اس کے اندر منافقین کے اُسی خیال وزعم کا بیان ہے جو وہ رکھتے تھے کہ اسلام کی ہَوا تھوڑے دن چلے گی اور پھر بند ہو جائے گی اور اسلام کا جھنڈا چند دن لہرا کر اُتر جائے گا، تو خلاصہ کے طور پر یوں کہو کہ آپ ﷺ نے الجهادُ مَاضٍ الخ فرما کر گویا ان کے اِس خیال وزعم کو باطل قرار دیکر یہ اعلان فرما دیا کہ لوائے اسلام ہمیشہ لہراتا رہے گا اور اہلِ اسلام ہمیشہ غالب رہیں گے اور دشمنانِ اسلام قیامت تک ذلیل وخوار اور مغلوب رہیں گے، (۲) دوسری بات شیخ طیبیؒ نے یہاں پر یہ لکھی ہے کہ شاید صاحبِ مصابیح مُحیِ السُّنَّة بغویؒ اسی وجہ سے (یعنی اس میں منافقین کا جو رد ہے اس کی وجہ سے) اس حدیث شریف کو اس باب یعنی باب علامات النفاق میں لائے ہیں، نیز اس سے پہلے کی جو حدیث ہے (یعنی مشکاۃ

شریف کی حدیث نمبر ۵۸) اس کو بھی اسی وجہ سے اس باب میں لائے ہیں کہ اُن دونوں یہودیوں نے جو آپ ﷺ کی خدمت میں آئے تھے اپنے قول ”نشهد أنک نبیٌّ“ اور ”اِنَّ داوٗدَ دعا ربه الخ“ میں منافقت سے کام لیا تھا کیونکہ انہوں نے یہ دونوں باتیں دل اور اعتقاد سے نہیں کہی تھیں بلکہ ان کے دل اور اعتقاد میں کچھ اَور تھا اور زبان پر یہ الفاظ تھے اور اسی کا نام نفاق ہے، خلاصہ یہ کہ حدیث نمبر (۵۸ اور ۵۹) میں نفاق ومنافقین کا ذکر ہے اس لئے اِن دونوں حدیثوں کو اس باب النفاق سے مناسبت ہے اور مصنفؒ کے ان دونوں حدیثوں کو اس باب میں لانے کی یہی وجہ ہے.

لیکن قاریؒ نے شیخ طیبیؒ کی ان دو باتوں میں سے پہلی بات کو تو تسلیم کیا ہے مگر دوسری بات کہ مصنفؒ اِسی مناسبت کی وجہ سے ان دونوں حدیثوں کو اس باب میں لائے ہیں تسلیم نہیں کیا چنانچہ لکھا ہے کہ شیخ کی اس بات میں بڑا تکلف وتعسف ہے، اور پھر اپنی رائے دیتے ہوئے لکھا ہے کہ مصنفؒ نے جو باب قائم کیا ہے اس کے دو جزء ہیں (۱) الکبائر (۲) علامات النفاق اور یہ دونوں حدیثیں کبائر پر مشتمل ہیں لہذا کسی تکلف وتاویل کے بغیر سیدھی سی بالکل واضح بات یہ ہے کہ اِن حدیثوں کو جزءِ اول یعنی الکبائر سے مناسبت ہے اس لئے مصنفؒ ان کو اس باب کے اندر لائے ہیں، اب رہ جاتی ہے یہ بات کہ ان احادیث میں کبائر کا تذکرہ کس طرح ہے تو سنئے کسی کو کسی گناہ کی وجہ سے کافر کہنے اور کسی عمل کی وجہ سے دائرۂ اسلام سے خارج قرار

دینے کے کبیرہ ہونے میں تو کوئی اشتباہ ہی نہیں ہے، اور **الجهادُ ماض الخ** میں گناہِ کبیرہ کا تذکرہ اس طرح پر ہے کہ جہاد اگر چہ فرضِ کفایہ ہے مگر کبھی کبھی فرضِ عین ہو جاتا ہے اور فرضِ کفایہ کا کلّی طور پر ترک کیا جانا اور فرضِ عین کا مطلق ترک کیا جانا ظاہر ہے گناہِ کبیرہ ہی ہے، اور تیسری بات جو اس حدیث شریف میں ہے یعنی ایمان بالقدر ظاہر ہے اس کا نہ ہونا بھی گناہِ کبیرہ ہی ہے، اور اس سے پہلے کی جو حدیث ہے یعنی حدیث نمبر (٥٨) اس میں کبائر کا تذکرہ کس طرح ہے تو یہ بھی بالکل واضح ہے کیونکہ اس میں نو کے نو احکام کا بیان کبائر ہی کا تذکرہ ہے، نیز اُن یہودیوں نے آپ ﷺ کے پاس نفاق سے کام نہیں لیا تھا بلکہ صراحۃً اپنے کفر کا اظہار کیا تھا اس لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ منافق تھے، اسی طریقہ سے یہ کہنا کہ انہوں نے جو داؤدؑ کی دعاء کا تذکرہ کیا تھا وہ بھی اعتقادی طور پر نہیں کیا تھا بلکہ بطورِ نفاق کیا تھا کیونکہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے، بہر حال خلاصہ یہ کہ مصنفؒ نے اِن دونوں حدیثوں کو اس باب میں مشتمل بر نفاق ہونے کی وجہ سے نہیں نقل کیا بلکہ مشتمل بر کبائر ہونے کی وجہ سے ذکر کیا ہے.

(والْاِيمان بالأقدار) اس جملہ کی شرح کرتے ہوئے شراح حضرات نے لکھا ہے **أی والخصلة الثالثة الْاِيمان بالأقدار أو الْاِيمان بالأقدار من أصل الْاِيمان** یعنی **الْاِيمان بالأقدار** میں جو لفظِ **الْاِيمانُ** ہے یہ یا تو مرفوع ہے ہے خبر ہونے کی وجہ سے اور اس کا مبتدا محذوف **الخصلة الثالثة** ہے، یا یہ مرفوع ہے

مبتدا ہونے کی وجہ سے اوراس کی خبر من أصل الْإِيمان محذوف ہے،اس کے علاوہ اس کی وجہِ رفع اور تقدیری عبارت یہ بھی ہوسکتی ہے ثالثها الْإِيمانُ بالأقدار یامنها الْإِيمان بالأقدار، علی کل حال والْإِيمانُ بالأقدار میں الْإِيمانُ مرفوع پڑھا جائے گا چاہے وجہِ رفع کسی کوبھی مان لیا جائے.

"الْإِيمان بالأقدار"اس میں جو الْأَقْدَار ہے یہ قَدَرٌ یاقَدْرٌ (بفتح الدال و سکونها) کی جمع ہےاور قَدْرٌ کے معنی ہوتے ہیں کسی چیز کی انتہاء، طاقت وقوت اور تقدیرِ الٰہی یہاں پراسی آخری والے معنی میں ہے،اوراسکا یعنی"الْإِيمان بالأقدار" کا مطلب بتاتے ہوئے شراح حضرات نے لکھا ہے کہ اس کا مطلب ہے یہ ایمان وعقیدہ رکھنا کہ سارے عالم میں جو کچھ بھی ہورہا ہے وہ بالکل اللہ تعالیٰ کی قضاء وقدر کے مطابق ہورہا ہے یعنی جس طریقہ سے اللہ نے مقدّر کردیا ہے اسی طرح ہورہا ہے ایسا ہرگزنہیں ہے کہ بندوں اور مخلوق کے اعمال وافعال کی وجہ سے کچھ ہوتا ہے یا یہ اپنے اعمال وافعالِ اختیاریہ کے خودخالق ہیں، نیز لکھا ہے کہ اس جملہ میں معتزلہ کارد ہے کیونکہ وہ مخلوق کے لئے مستقل ایک قدرت ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندے اپنے افعالِ اختیاریہ کے خودخالق ہیں. (والله أعلم بالصواب)

(رواه أبو داوٗد) روایت کیااس کو یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر(٥٩) کوامام ابوداوٗدؒ نے اپنی سننِ أبی داوٗد میں،اور یہ روایت ابوداوٗد شریف میں کتاب

الجهاد کے باب باب في الغزو مع أئمة الجور میں ہے اور یہ باب ہمارے یہاں رائج ابوداؤد شریف کے نسخہ کی جلدِ اول میں صفحہ نمبر (۳۴۳) پر ہے، اور شرکة العریس کی C.D مکتبة الحدیث الشریف میں اس حدیث شریف کو ابوداؤد شریف میں حدیث نمبر (۲۵۳۳) کے تحت دیکھا جا سکتا ہے.

میں نے اس حدیث شریف کو کمپیوٹر کے ذریعہ حدیث کی دوسری کتابوں میں بہت تلاش کیا لیکن مجھے کسی اور کتاب میں یہ حدیث شریف نہ مل سکی جس کی وجہ سے اس حدیث شریف کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ حدیث صرف ابوداؤد شریف میں ہے اس کے علاوہ کسی اور حدیث کی کتاب میں نہیں ہے، لیکن پھر بھی آپ سے درخواست ہے کہ اگر آپ کو یہ حدیث شریف کسی اور حدیث کی کتاب میں مل جائے تو مجھے بھی مطلع فرما کر ممنون و ماجور ہوں (محمد یامین قاسمی فون نمبر ۲۴۱۶۵۵۹-۰۵۹۱).

الحدیث/ ٦٠

(ارتکابِ زنا کے وقت ایمان (کامل) باقی نہیں رہتا)

وَعَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: ((اِذَا زَنٰى الْعَبْدُ خَرَجَ مِنْهُ الْاِيْمَانُ، فَكَانَ فَوْقَ رَأْسِهٖ كَالظُّلَّةِ، فَاِذَا خَرَجَ مِنْ ذٰلِكَ الْعَمَلِ رَجَعَ اِلَيْهِ الْاِيْمَانُ)). (رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ و أَبُوْدَاوُدَ).

(ترجمہ حدیث نمبر ٦٠)

اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جب بندہ (مومن) زنا (کرنا شروع) کرتا ہے تو ایمان اُس سے نکل جاتا ہے اور اس کے سر پر سائبان کی طرح (معلق) ہو جاتا ہے، پھر جب وہ اس عمل (معصیتِ زنا) سے نکل جاتا ہے (یعنی فارغ ہو جاتا ہے، یا اس گناہ سے توبہ کر لیتا ہے) تو ایمان اس کی طرف لوٹ آتا ہے.(روایت کیا اس کو امام ترمذیؒ اور امام ابوداؤدؒ نے).

(مطلب حدیث نمبر ٦٠)

صاحبِ مظاہرِ حق نے بحوالۂ ترجمان السنۃ اس حدیث کا مطلب سمجھاتے ہوئے لکھا ہے کہ: حافظ ابن تیمیہؒ نے اس موقعہ پر ایک بڑی اچھی مثال دیکر سمجھایا ہے کہ ایک گناہگار کی مثال ایسی ہے جیسے آنکھیں بند کرنے کے بعد ایک بینا شخص کی۔ یعنی اگر بینا شخص اپنی آنکھیں بند کر لے تو اسے کچھ بھی نظر نہیں آتا۔ اور اس لحاظ سے یہ بینا اور ایک نابینا دونوں برابر ہو جاتے ہیں، نہ یہ دیکھتا ہے نہ وہ، لیکن فرق یہ ہے کہ نابینا آنکھوں کی روشنی ہی نہیں رکھتا بینا اگرچہ روشنی تو رکھتا ہے مگر غلافِ چشم کی وجہ سے وہ

روشنی کام نہیں کرتی، اسی طرح ایک مومن کے نورِ بصیرت پر جب بہیمیت وضلالت کا غلاف وحجاب پڑ جاتا ہے تو وہ بھی کافر کی طرح معصیت اور طاعت کا فرق نہیں پہچانتا۔اس لئے یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ مومن جس حالت میں زنا کرتا ہے اس حالت میں اس کا نورِ ایمانی بہیمیت ومعصیت کی تاریکی کی وجہ سے ایسا مدہم پڑ جاتا ہے کہ اُسے بھی معصیت کرنے میں کوئی باک نہیں رہتا اور جب بندہ اُس معصیت کے بعد صدق دل سے توبہ کرلیتا ہے تو یہ حجابِ بہیمیت پھر چاک ہو جاتا ہے، اورنورِ ایمانی پھر جگمگانے لگتا ہے۔

(تشریح حدیث نمبر ٦٠)

(اذا زنی العبد خرج منه الْاِیمان) اس جملہ میں جو کلمہ اِذَا ہے یہ ظرفِ زمان ہے یہ اکثر زمانہ مستقبل پر دلالت کرتا ہے، کبھی کبھی زمانہ ماضی کے لئے بھی آتا ہے اور کبھی حال کے لئے بھی، اور اکثر وبیشتر یہ شرطیہ ہوتا ہے یہاں پر بھی شرطیہ ہی ہے اور ظرفِ زمان ہے یعنی جب اور جس وقت کے معنی میں ہے اور اس کے بعد جو زَنٰی ہے یہ بابِ ضرب سے ماضی کا صیغہ واحد مذکر غائب ہے جو اصل میں زَنَیَ تھا یاء متحرک ماقبل فتحہ ہونے کی وجہ سے الف سے بدل گئی زَنٰی ہو گیا مثل رَمٰی کے اور زَنٰی از ضرب زِنًی وزِناءً کے معنی ہوتے ہیں زنا کرنا، اور قاریؒ نے یہاں پر یعنی زَنٰی کی

تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے أی أخذ و شرع فی الزنا یعنی اِذا زَنٰی الْعَبْدُ کا مطلب ہے "جب بندۂ مومن زنا کرنا شروع کرتا ہے" اور عربیت میں ایسا بہت ہوتا ہے کہ کسی بھی فعل کو اس فعل کی ابتدا کرنے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کہ کبھی کبھی فعل کو ارادۂ فعل کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور زَنٰی کے بعد جو العَبْدُ ہے یہ مرفوع ہے کیونکہ زَنٰی کا فاعل ہے اور اس میں جو الف ولام ہے یہ صفت کے عوض میں ہے یعنی العَبْدُ، العَبْدُ الْمُؤْمِنُ کے معنی میں ہے، کیونکہ اس کے بعد جو خروجِ ایمان والی بات مذکور ہے اس کا تعلق بندۂ مومن کے علاوہ کسی اور سے نہیں ہوسکتا.

"خرج منه الْاِیمان" یہ جملہ جواب ہے اپنے ماقبل میں مذکور اِذا زنی الْعَبْدُ شرط کا۔ یعنی جب بندۂ مومن زنا کرنا شروع کرتا ہے تو اس سے نورِ ایمان اور کمالِ ایمان رخصت ہوجاتا اور نکل جاتا ہے.

زنا کرنے کی وجہ سے زانی سے ایمان نکل جاتا ہے اس کی تفصیلی تشریح وتوضیح کے لئے اِسی باب کی فصلِ اول میں حدیث نمبر (۵۳) کی تشریح کا مطالعہ فرمالیں، یہاں پر مختصر طور پر اتنا سمجھ لیں کہ ایمان کے نکلنے سے مراد ایمانِ کامل کا نکلنا، نورِ ایمان اور بصیرتِ ایمان کا نکلنا یا شعبہائے ایمان میں سے اس کے سب سے بڑے اور عظیم شعبہ یعنی حیاء کا نکلنا ہے، یا یہ کہلو کہ ایمان کے نکلنے کا مطلب ہے گویا اُس زانی سے ایمان نکل چکا یعنی حقیقۃً تو نہیں نکلا مگر نکلنے کے قریب قریب ہوگیا کیونکہ اگر ایمان باقی

ہوتا اور نکلنے کے قریب نہ ہوا ہوتا تو وہ ایمان اِس زانی کو عملِ زنا سے ضرور روکتا اور نہ کر نے دیتا، یا یہ کہلو کہ یہاں پر جو یہ بات کہی گئی ہے کہ زانی کا ایمان نکل جاتا ہے یہ مقامِ وعید میں زجر وتوبیخ کے طور پر کہی گئی ہے.

اور شیخ طیبیؒ نے بحوالہٗ تورپشتیؒ لکھا ہے کہ اس حدیث شریف میں جو یہ زانی کے ایمان کے نکلنے اور زنا کے وقت اس کے اوپر سائبان کی طرح ہونے کی بات کہی گئی ہے یہ ایک تمثیل ہے بالکل ویسی ہی جیسی کہ (حدیث نمبر ۵۴ میں) تشبیکِ اصابع تھی (یعنی ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کرنے اور نکالنے کے ساتھ جس طرح سے حضرتِ ابنِ عباسؓ نے ایمان کے نکلنے اور واپس آنے کو سمجھایا تھا بالکل اُسی طرح نبیِ کریم ﷺ نے بھی اس حدیث شریف میں زانی کے ایمان کے نکلنے اور اس کے اوپر سائبان کی طرح منڈلانے کو فرما کر بطورِ تمثیل سمجھایا ہے) اور اس حدیث شریف میں جو زنا کرتے وقت زانی سے ایمان کے نکلنے اور اس کے اوپر ایک سائبان کی طرح ہو جانے کی بات کہی گئی ہے یہ تغلیظ وتشدید اور زجر وتوبیخ کے طور پر کہی گئی ہے یعنی حقیقۃً ایسا ہوتا نہیں ہے، اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے عار دلانے اور برائی کا احساس کرانے کے لئے کسی ایسے شخص کو جو کامل مردانگی اور نخوت کے ساتھ مشہور ہو اس کے کسی ایسے فعل کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے جو رُجولیت ونخوت کے خلاف ہو کوئی کہنے والا یہ کہے کہ اس کی نخوت ومردانگی ختم ہو چکی تو جس طریقہ سے

یہاں پر کہنے والے کا مقصد یہ بتانا نہیں ہوتا کہ یہ شخص حقیقۃً صفتِ مردانگی سے خالی ہو چکا ہے بلکہ یہ مقصد ہوتا ہے کہ یہ اپنے اس طرح کے افعال سے باز رہے اور سننے والے اس کے بارے میں یہ الفاظ سن کر عبرت حاصل کریں، بالکل اسی طرح اس حدیث شریف میں بھی یہ فرما کر کہ زانی کا ایمان اُس سے نکل جاتا ہے زانی کو عار دلائی گئی ہے اور اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ زنا اہلِ کفر کی خصلت اور ان کے اعمال میں سے ہے، اور زنا و ایمان کا ایک جگہ جمع ہونا ایسا ہے جیسے دو مخالف اور ایک دوسرے کی منافی چیزوں کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے.

(فكان فوق رأسه كالظلة) ''اور زانی سے زنا کے وقت ایمان نکل کر اس کے سر پر سائبان کی طرح منڈلاتا رہتا ہے'' اس جملہ میں جو کانَ ہے اس کا اسم ھو ضمیر ہے جس کا مرجع اَلإیمان ہے اور اس کے بعد جو ''فوق رأسه'' ہے یہ مَوْجُوْدًا محذوف کا ظرف ہے اور کالظُّلَّةِ جار و مجرور سے مل کر اسی کے متعلق ہے اور مَوْجُوْدًا اپنے ظرف و متعلق سے مل کر کانَ کی خبر ہے.

''فكان فوق رأسه كالظلة'' اس میں جو لفظِ فَوْقَ ہے یہ ظرفِ مکان ہے اور یہ کبھی زمانہ کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے أقمت عنده فوق شهر اور کبھی زیادتی و فضل پر دلالت کرتا ہے اور کبھی بطور اسم کے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے وَاِذا ذُكِرَتَ فَكُلٌّ فَوْقٍ دُوْنُ، اور صاحبِ لغات القرآن نے

فَــوْقَ کی تحقیق یہ لکھی ہے کہ یہ ظرفِ مکان ہے اوراس کے متعدد معنی ہوتے ہیں (۱)اوپر،اونچا جیسے ’’وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّوْرَ‘‘میں اسی معنی میں ہے(۲) کبھی مرتبہ میں زیادتی اور برتری کے معنی ہوتے ہیں جیسے ’’رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ‘‘ میں فَوْقَ مرتبہ کی زیادتی اور برتری کے معنی میں ہے(۳) کبھی فَوْقَ غلبہ کے لحاظ سے بلندی کے معنی کے لئے آتا ہے جیسے ’’وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ‘‘میں ہے(۴) کبھی فَوْقَ جسمانیت کے لحاظ سے بڑائی یا چھوٹائی کے معنی کے لئے آتا ہے جیسے ’’بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا‘‘(یعنی مچھر اور مچھر سے بڑی کوئی چیز مثلاً مکڑی یا چھوٹی چیز مثلاً مچھر کی ٹانگ)دیکھئے اس میں فَوْقَ جسمانیت کے لئے چھوٹائی اور بڑائی کے معنی دے رہا ہے(۵) کبھی فَــوْقَ حقارت وذلت میں زیادتی کو بتانے کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے ’’بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا‘‘ میں ہے یعنی مچھر اور مچھر سے بھی زیادہ حقیر چیز(۶)اور کبھی فَوْقَ تعداد میں زیادتی کو بتانے کے لئے آتا ہے جیسے ’’فَاِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ‘‘میں ہے.

بہرحال حدیث کے جملہ فکان فوق رأسه الخ میں فَوْقَ ظرفِ مکان ہے اوراوپر کے معنی میں ہے اوراس کے بعد جو رَأْسِهٖ ہے اس کی ضمیرِ مجرور مضاف الیہ کا مرجع الْعَبْدُ ہے اور رأس مجرور ہے کیونکہ مضاف الیہ ہے اور بدون تنوین والف لام ہے کیونکہ ضمیر کے لحاظ سے مضاف بھی ہے اور رَأْسُ راء کے فتحہ اور ہمزہ کے سکون کے

ساتھ ہے اوراس کے معنی ہوتے ہیں سَر اور رَأْسٌ کی جمع رُؤُوْسٌ، أَرْؤُسٌ، رُؤُسٌ اور آرَاسٌ آتی ہیں، اوراس کے بعد جو کالظلّة ہے اس میں کاف حرفِ جر بمعنی مِثْل ہے اور الظلّة اسی کاف حرفِ جر کی وجہ سے مجرور ہے اور الظلّة ظاء کے ضمہ اور لام کی تشدید کے ساتھ ہے، معنی ہیں سائبان اور الظُّلَّةُ کی جمع آتی ہے الظُّلَلُ.

''فکان فوق رأسه کالظلّة'' یہ جملہ مشکاۃ شریف میں اور ترمذی شریف میں تو اسی طرح ہے لیکن ابوداؤد شریف میں اس کی بجائے ''کان علیه کالظلّة'' ہے، اور شراح حضرات نے لکھا ہے کہ اس جملہ میں (یعنی یہ جو فرمایا گیا کہ زانی کا ایمان اس سے نکل کر اس کے سَر پر سائبان کی طرح ہو جاتا ہے اس میں) یہ اشارہ اور یہ دلیل موجود ہے کہ زانی اگرچہ ایمان کے ایک حکم کی خلاف ورزی کرتا ہے اور بہت ہی قبیح اور برا کام کرتا ہے لیکن اس کے باوجود ایمان کے سایہ میں رہتا ہے اور اُس سے ایمان کا حکم نہیں ہٹتا اور نہ ہی وہ مومن ہونے سے خارج ہوتا ہے یہ الگ بات ہے کہ اس کا ایمان ناقص وادنی ہو جاتا ہے.

(فَاِذا خرج من ذلک العمل رجع اِلیه الْاِیمان) یہ جملہ بھی پچھلے جملہ کی طرح شرطیہ جزائیہ ہے، مشکاۃ شریف میں تو یہی عبارت ہے لیکن ابوداؤد شریف میں اس کی بجائے ''فَاِذا انقَلَعَ رجع اِلیه الْاِیمان'' ہے اور ترمذی شریف میں مشکاۃ شریف ہی کے الفاظ ہیں بس اتنا فرق ہے کہ رَجَعَ کی جگہ عَادَ ہے.

''فاذا خرج من ذلک العمل'' اس میں جو خَرَجَ ہے اس کا ترجمہ شراح حضرات نے فَرَغَ سے کیا ہے اور ذٰلک العمل سے مراد اُس زانی کا فعلِ زنا ہے یعنی جب وہ زانی زنا سے فارغ ہو جاتا ہے تو اس کا ایمان اس کی طرف لوٹ آتا ہے جو زنا کے وقت سائبان کی طرح اس کو ڈھانپے ہوئے تھا اور اس پر منڈلا رہا تھا، یہ ایمان کے لوٹنے والی جو بات ہے بعض حضرات نے اس میں توبہ کی قید لگائی ہے۔اور بعض نے یہ کہا ہے کہ ایمان تو فارغ ہوتے ہی لوٹ آتا ہے ہاں توبہ کے ذریعہ اس کے اس گناہ کی معافی ہوتی ہے اور اس کا ایمان پہلے کی طرح کامل و مکمل ہوتا ہے.

قاریؒ نے اس زانی کے ایمان کے نکلنے اور واپس آنے والی بات کے بارے میں لکھا ہے کہ اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ کبائر کے مرتکبین کے لئے کفر کا خطرہ ہو جاتا ہے اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے المعاصی برید الکفر ،اس لئے مسلمانوں کو کبائر سے بالکل دور رہنا چاہئے اور اس خطرہ کو ہرگز مول نہیں لینا چاہئے. (اللّٰھم احفَظْنا من الکبائر والصغائر)

(رواہ الترمذیّ وأبو داوُدَ) روایت کیا اس کو (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ٦٠ کو) امام ترمذیؒ اور امام ابوداوٗدؒ نے ،اور قاریؒ نے لکھا ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو تعلیقاً ذکر کیا ہے، نیز حاکمؒ نے اس روایت کو مستدرک حاکم میں نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث شیخینؒ کی شرطوں کے مطابق ہے مگر انہوں نے اس کو لیا

نہیں ہے.

اور یہ روایت ابوداؤد شریف میں کتاب السنة کے باب باب الدلیل علی الزیادة والنقصان فی الاِیمان میں ہےاور یہ باب ہمارے یہاں رائج ابوداؤد شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی میں صفحہ نمبر (۶۴۳) پر ہے،اور ترمذی شریف میں یہ روایت اصلاً تو نہیں ہے تعلیقاً ہے یعنی باب کی اصل حدیث لایزنی الزانی الخ کو نقل کرنے کے بعد وقد روی کہہ کر امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو بھی نقل کیا ہے،اور ترمذی شریف میں اس رویت کو کتاب الاِیمان عن رسولِ اللّٰہ ﷺ کے باب باب لا یزنی الزانی وھو مؤمن کی اصل حدیث کی تعلیق میں دیکھا جاسکتا ہے، اور یہ باب ہمارے یہاں رائج ترمذی شریف کے نسخہ کی جلدِ ثانی میں صفحہ نمبر (۹۰) پر ہے،اورشرکة العریس کی C.D مکتبة الحدیث الشریف میں اس حدیث کو ابوداؤد شریف میں حدیث نمبر (۴۶۸۲) پر اور ترمذی شریف میں حدیث نمبر (۲۶۹۳) کے تحت دیکھا جاسکتا ہے.

الفصل الثالث (تیسری فصل)

جیسا کہ معلوم ہے کہ اصل کتاب (المصابیح میں ہرایک باب میں صرف دو فصلیں تھیں،لیکن صاحبِ مشکاة شریف نے باب سے مناسب احادیثِ مرفوعہ،

صحابہؓ وتابعینؒ کے اقوال وافعال اورتقریرات کواکٹھا کیا اور ضمیمہ کے طور پر ہر ایک باب میں یا یہ کہیئے کہ اکثر ابواب میں ایک تیسری فصل کا اضافہ کردیا، لہذا یہاں پر الفصل الثالث (تیسری فصل) کا مطلب یہ ہوگا کہ یہاں سے آگے (اور باب کے آخر تک) اِس باب یعنی باب الکبائر وعلامات النفاق سے متعلق ومناسب اُس ضمیمہ کی شروعات (یعنی اُن احادیثِ مرفوعہ، صحابہؓ وتابعینؒ کے اقوال وافعال اورتقریرات کی شروعات) ہورہی ہے جن کو صاحبِ مشکاۃ شریف نے اس باب سے مناسب سمجھتے ہوئے بڑھایا ہے.

الحديث/ ٦١

(حضرت معاذؓ کو دس باتوں کی وصیت)

عَنْ مُعَاذٍ قَالَ: أَوْصَانِي رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بِعَشْرِ كَلِمَاتٍ، قَالَ: ((لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَإِنْ قُتِلْتَ وَحُرِّقْتَ، وَلَا تَعُقَّنَّ وَالِدَيْكَ وَإِنْ أَمَرَاكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَمَالِكَ، وَلَا تَتْرُكَنَّ صَلَاةً مَكْتُوْبَةً مُتَعَمِّدًا، فَإِنَّ مَنْ تَرَكَ صَلَاةً مَكْتُوْبَةً مُتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ ذِمَّةُ اللّٰهِ، وَلَا تَشْرَبَنَّ خَمْرًا فَإِنَّهُ رَأْسُ كُلِّ فَاحِشَةٍ، وَإِيَّاكَ وَالْمَعْصِيَةَ، فَإِنَّ بِالْمَعْصِيَةِ حَلَّ

سَخَطُ اللّٰهِ، وَإِيَّاكَ وَالْفِرَارَ مِنَ الزَّحْفِ وَإِنْ هَلَكَ النَّاسُ، وَإِذَا أَصَابَ النَّاسَ مَوْتٌ وَأَنْتَ فِيهِمْ، فَاثْبُتْ، وَأَنْفِقْ عَلٰى عِيَالِكَ مِنْ طَوْلِكَ، وَلَا تَرْفَعْ عَنْهُمْ عَصَاكَ أَدَبًا، وَأَخِفْهُمْ فِي اللّٰهِ)). (رَوَاهُ أَحْمَدُ)

(ترجمہ حدیث نمبر ۶۱)

حضرت معاذؓ (بن جبل) سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ: رسول اللہ ﷺ نے مجھے دس باتوں کی وصیت فرمائی (چنانچہ) فرمایا (۱) اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرنا اگرچہ تمہیں جان سے مار ڈالا جائے اور جلا دیا جائے (۲) اپنے والدین کی نافرمانی نہ کرنا چاہے وہ تمہیں اپنے اہل ومال سے نکلنے (یعنی ان کو چھوڑنے) کا حکم (ہی کیوں نہ) دیں (۳) اور جان بوجھ کر کوئی فرض نماز نہ چھوڑنا کیونکہ جو شخص کوئی فرض نماز جان بوجھ کر چھوڑ دیتا ہے تو اس سے اللہ کا ذمہ الگ ہوجاتا ہے (یعنی اللہ تعالیٰ اُس سے بری الذمہ ہوجاتا ہے جس کے نتیجہ میں یہ تارکِ صلاۃ دنیا میں بھی مستحقِ تعزیر وملامت ہوجاتا ہے اور آخرت میں مستحقِّ عذاب ہوجاتا ہے) (۴) اور شراب مت پینا کیونکہ یہ سب برائیوں کا سر (یعنی جڑ اور اصل) ہے (۵) اور (اللہ کی نافرمانی اور) گناہ سے بچتے رہنا کیونکہ (نافرمانی سے نافرمان پر) اللہ کا غضب (وغصّہ) اتر آتا ہے (۶) اور بچنا تو جہاد سے بھاگنے سے (یعنی جنگ کے دن میدانِ جہاد میں

دشمنوں کو ہرگز پیٹھ دکھا کر نہ بھاگنا) اگرچہ (تمہارے ساتھ کے تمام) لوگ ہلاک ہو جائیں (٧) اور جب پہونچے لوگوں کو موت اور تو اُن میں ہو تو ٹھیرا رہنا (یعنی جب لوگوں میں بصورۃِ وبا اور طاعون موت پھیل جائے اور تو انہی لوگوں میں رہتا ہو تو ان کے درمیان سے ہرگز مت بھاگنا) (٨) اور اپنے اہل وعیال پر اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرتے رہنا (یعنی نہ تو اُن پر خرچ کرنے میں اپنی وسعت سے بڑھنا اور نہ ہی وسعت وطاقت کے ہوتے ہوئے اُن پر خرچ کرنے میں بخل کرنا) (٩) اور اُن سے اپنا ادب کا ڈنڈا مت ہٹانا (یعنی اگر تادیب کی خاطر ان کو مارنے کی ضرورت پڑے تو تسامح مت برتنا) (١٠) اور ان کو (یعنی اپنے اہل وعیال کو) اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں ڈراتے رہنا (یعنی اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی کے سلسلہ میں ان کو نصیحت و تعلیم کرتے رہنا، اچھی اچھی باتوں کی نصیحت وتلقین اور دین کے احکام ومسائل کی تعلیم کرتے رہنا اور ان کو بری باتوں سے بچانے اور محفوظ رکھنے کی کوششوں میں بالکل کوتاہی نہ کرنا). (روایت کیا اس کو امام احمدؒ نے)

(راویِ حدیث حضرت معاذؓ)

مشکاۃ شریف میں مطلق مُعاذ مذکور ہے یعنی وعن مُعاذٍ قال الخ مکتوب ہے لیکن اصل یعنی مسند أحمد میں یہ روایت فی مسند مُعاذ بن جبلؓ کے

عنوان میں مذکور ہے جس سے پتہ لگتا ہے کہ اس حدیث شریف کے راوی مشہور صحابی حضرت مُعاذ بن جبلؓ ہیں، اور ان کا مختصر تعارف مندرجہ ذیل ہے.

(حضرت معاذؓ کے بارے میں کچھ)

حضرت معاذ بن جبلؓ، کرمانیؒ نے لکھا ہے کہ معاذ میں پہلا حرف میم مضموم ہے اور اس کے بعد عین پھر الف اور پھر ذال ہے، ملا علی قاریؒ نے ان کی کنیت ابو عبداللہ لکھی ہے کچھ حضرات کا خیال یہ ہے کہ ان کی کنیت ابو عبدالرّحمن ہے، قاریؒ اور مصنفؒ نے (اکمال فی أسماء الرجال میں) حضرت معاذ بن جبلؓ کا تعارف اس طرح سے کرایا ہے کہ یہ انصاری خزرجی صحابیؓ ہیں اور اُن ستر (۷۰) انصاری صحابہؓ میں سے ایک ہیں جو بیعتِ عقبۂ ثانیہ میں شریک ہوئے تھے، انہوں نے بدر میں اور اس کے بعد تمام ہی غزوات میں شرکت کی ہے، نبی کریم ﷺ نے ان کو قاضی اور معلم بنا کر یمن بھیجا تھا اور نبی کریم ﷺ نے جب ان کو یمن کے لئے روانہ کیا تھا تو بہت اہم ہدایات فرمائیں تھیں اور ان کو رخصت کرنے کے لئے نبیِ کریم ﷺ کافی دور تک تشریف لے گئے تھے، نبی کریم ﷺ کی وفات کے موقعہ پر حضرت معاذ بن جبلؓ یمن ہی میں تھے، آپ ﷺ جب ان کو یمن کے لئے روانہ فرما رہے تھے تو اور باتوں کے ساتھ ساتھ آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا تھا کہ اے معاذ شاید تم اب ہم کو نہ پاؤ گے، آہ

عاشقِ رسول صحابی نے جب اپنے محبوب ﷺ کے یہ الفاظ سنے ہوں گے تو ان کی کیفیتِ قلبی کیا ہوگی لیکن حکمِ رسول کا ماننا صحابہؓ کی شان تھی اِس لئے جذبات کو حکمِ رسول کے سامنے دبایا اور آنسو بہاتے ہوئے تعمیلِ حکم کی اور یمن کے لئے روانہ ہو گئے، حضرت عمرؓ کے زمانہ تک یمن کے حاکم رہے، أمين الأمة حضرت ابو عبيدة بن الجراح کی وفات کے بعد حضرت عمرؓ نے ان کو ملکِ شام کا حاکم مقرر فرمایا تھا، جس سال حضرت عمرؓ نے ان کو ملکِ شام کا حاکم مقرر فرمایا اسی سال طاعونِ عمواس میں شہید ہو گئے، انہوں نے (۳۸) سال کی عمر پائی اور ان کا سنِ وفات ۱۸ھ ہے، کچھ حضرات نے ان کی عمر مبارک اور سنِ وفات کے بارے میں اس کے علاوہ بھی لکھا ہے، صاحبِ مظاہر حق نے ان کی عمر اڑتالیس (۴۸) سال بتائی ہے، اسلام لانے کے وقت ان کی عمر اٹھارہ (۱۸) سال تھی کچھ حضرات نے بوقتِ قبولِ اسلام اٹھائیس سال (۲۸) عمر بتائی ہے، بہرحال اسلام کی حالت میں انہوں نے بیس سال گذارے ہیں، ان کا شمار اکابر فقہائے صحابہؓ میں ہے، ان سے حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے احادیث روایت کی ہیں، قاریؒ نے ان کی عمر یقینی طور پر اڑتیس (۳۸) سال لکھی ہے، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے لکھا ہے کہ بخاری شریف میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی چھ حدیثیں ہیں، عینیؒ نے لکھا ہے کہ حضرت معاذؓ ان چار صحابہؓ میں سے ایک ہیں جنہوں نے آپ ﷺ کے زمانہ میں پورا قرآنِ کریم حفظ کرلیا تھا اُن

چاروں کے نام اس طرح ہیں (۱) معاذ بن جبلؓ (۲) زید بن ثابتؓ (۳) ابی بن کعبؓ (۴) ابوزید انصاریؓ۔

(تشریح حدیث نمبر ۶۱)

(أو صاني رسولُ الله ﷺ بعشر كلمات) اس جملہ میں جو أَوْ صَانِيْ ہے اس کی تشریح میں قاریؒ نے لکھا ہے أي أَمَرَنِيْ یعنی أَوْصٰی بمعنی أَمَرَ ہے، اور اہلِ لغت نے لکھا ہے کہ أُوْصٰی از اِفعال اِیْصَاءً اکے معنی ہیں کسی کام کا عہد لینا، حکم دینا، اور جس سے عہد لیا جاتا ہے یا جس کو حکم دیا جاتا ہے اُسے تو ڈائرکٹ مفعول بنایا جاتا ہے اور جس کام کا عہد لیا جاتا ہے یا حکم دیا جاتا ہے اُس پر باءؔ داخل کیا جاتا ہے یعنی اس کا استعمال اس طرح ہوتا ہے أَوْصٰی فُلانًا بِکَذا، اَب دیکھئے حدیث میں بالکل اسی طرح ہے یعنی أو صانِیْ بعشر کلمات ہے، اور أَوْ صَانِيْ کو دیکھ کر ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ أَوْصٰی کی اصل تھی أَوْ صَيَ یاءؔ متحرک ماقبل فتحہ ہونے کی وجہ سے الفؔ سے بدل گئی أَوْ صٰی ہوگیا یعنی یاءؔ کو الفؔ سے بدلا گیا ہے اور اصولِ کتابت میں سے ہے کہ جب ثلاثی مجرد میں ماضی ناقص کے اندر یاءؔ کو الفؔ سے بدلیں گے تو اس کو پڑھیں گے تو الفؔ ہی لیکن لکھتے وقت بشکلِ یاءؔ لکھیں گے تو پھر أو صانی میں اُس یاءؔ کے بدلہ کے الفؔ کو بشکلِ الفؔ کیوں لکھا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جناب

قاعدہ تو وہی ہے جو آپ نے بتایا لیکن آپ اتنا بھول گئے کہ جب ضمیرِ متصل منصوب کے ساتھ ملا کر لکھتے ہیں تو اُس یآء کے بدلہ کے الف کو بشکلِ الف ہی لکھتے ہیں چاہے ثلاثی مجرد کا ماضی ناقص ہو اور چاہے مزید کا ماضی ناقص ہو جیسے سَقَانِیْ، اِرْتَضَانِیْ، رَمَاہ اور اِرْتَضَاک وغیرہ میں لکھا جاتا ہے، اور أَوْصَانِیْ میں بھی منصوب ضمیرِ متصل لاحق ہے اس لئے اس میں بھی یآء کے بدلہ کے الف کو بشکلِ الف لکھا گیا ہے یعنی أَوْصَانِیْ لکھا گیا ہے، اور أَوْصَانِیْ کے بعد جو رسول اللہ ﷺ ہے یہ مرکب اضافی ہو کر أَوْصٰی کا فاعل ہے اسی لئے اس کے جزءِ اول یعنی رَسُوْلُ مضاف کو مرفوع پڑھ رہے ہیں، اور اس کے بعد جو بعشر کلمات ہے یہ أَوْصٰی مفعولِ ثانی ہے اور یہ معلوم ہو ہی چکا کہ أَوْصٰی کے مفعولِ ثانی پر بآء داخل کیا جاتا ہے اس لئے کہہ سکتے ہیں کہ بِعَشْر میں جو بآء ہے یہ تعدیہ کی ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ بآء بائے مصاحبہ ہے اور بعشر کلمات، أَوْصٰی کا متعلق ہے نہ کہ مفعول.

(کلمۂ عشر کی تحقیق)

اور عَشْر کے بارے میں تین لغتیں ہیں (۱) شین کا سکون (۲) شین کا فتحہ (۳) اور شین کا کسرہ اور عَشْر کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے صاحبِ لغات القرآن نے لکھا ہے کہ عَشْرٌ کے معنی ہیں دس اور یہ بغیرۃ کے اسمِ عدد مؤنث ہے جو پہلی دہائی کے

لئے مستعمل ہے اور جب اس کے ساتھ أَحَدٌ سے لیکر تِسْعَةٌ تک کے کسی لفظ کو ملا کر استعمال کرتے ہیں تو اس صورت میں اس کے شین کو فتحہ دیتے ہیں چنانچہ أَحَدَ عَشَرَ، تِسْعَةَ عَشَرَ بفتح الشین ہی بولتے ہیں، اور اس کا ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ اگر اس کی تمیز، معدود مذکر ہوتی ہے تو اس کو ۃ کے ساتھ استعمال کرتے ہیں مثلاً عَشَرَةُ رِجَالٍ کہتے ہیں اور اگر مؤنث ہوتی ہے تو اس کو بغیر ۃ کے استعمال کرتے ہیں مثلاً عَشْرُ کَلِمَاتٍ کہتے ہیں کیونکہ تین سے لیکر دس تک کے عدد کا قاعدہ یہی ہے کہ عدد کو معدود کے برخلاف استعمال کرتے ہیں اور ان کا معدود جمع و مجرور ہوتا ہے اور جب اس کو دوسرے عدد کے ساتھ ملا کر استعمال کیا جاتا ہے تو گیارہ و بارہ میں موافقِ قیاس یعنی مذکر کے لئے دونوں جزء مذکر جیسے "أَحَدَ عَشَرَ رَجُلاً" اور مؤنث کے لئے دونوں جزء مؤنث جیسے "اِحْدیٰ عَشَرَةَ امْرَأَةً"۔ اور اس کے بعد یعنی بارہ سے لیکر انیس تک مذکر کی صورت میں یعنی جب معدود مذکر ہو تو پہلا جزء یعنی اِکائی مؤنث اور دوسرا جزء (یعنی عشر دہائی) مذکر استعمال کیا جاتا ہے جیسے "خَمْسَةَ عَشَرَ رَجُلًا" اور مؤنث کی صورت میں یعنی جب تمیز، معدود مؤنث ہو تو پہلا جزء یعنی اِکائی مذکر اور دوسرا جزء (یعنی دہائی عَشَرَةَ) مؤنث استعمال کرتے ہیں جیسے "خَمْسَ عَشَرَةَ امْرَأَةً" (اور یہ تو ظاہر ہی ہے کہ گیارہ سے لیکر ننانوے تک کا معدود، تمیز واحد اور منصوب ہوتی ہے).

خلاصہ یہ کہ بعشر کلمات میں جو عشر ہے اس کو بسکون الشین، بفتح الشین اور بکسر الشین تینوں طرح پڑھ سکتے ہیں لیکن سکون زیادہ مشہور ہے اور یہ یہاں عددِ مؤنث ہے دس کے معنی میں، اور اس کو یہاں پر بغیر ۃ کے استعمال کرنے کی وجہ ہے اس کے معدود یعنی کلماتٍ کا مؤنث ہونا ہے، اور اس میں جو کلماتٍ جمع اور مجرور ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تین سے لیکر دس تک کے عدد کی تمیز جمع اور مجرور ہی ہوتی ہے، اور کَلِمَات جمع ہے کَلِمَةٌ بروزن فَعِلَةٌ کی اور کَلِمَةٌ کے متعدد معنی آتے ہیں (۱) ''لفظ'' چاہے مفرد ہو یا مرکب جو بھی انسان بولے (۲) خطبہ (۳) قصیدہ اور حکم، یہاں حدیث شریف میں حکم ہی کے معنی میں ہے چنانچہ قاریؒ نے بعشر کلمات کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے أی بعشرة أحكام الخ یعنی نبی کریم ﷺ نے مجھے اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی میں سے دس احکام کی خاص وصیت وتاکید کی اور حکم دیا تا کہ میں خود بھی اُن پر عمل کروں اور دوسرے لوگوں کو بھی ان کی تعلیم دوں.

(قال: لاتشرک باللّٰہِ شیئًا وان قتلت وحرقت) سب سے پہلے تو یہ بتادینا مناسب ہے کہ شرک کی تفصیلی تشریح وتحقیق کے لئے اِسی باب میں مذکور حدیث نمبر (۴۹، ۵۰ اور ۵۱) کی تشریح کا مطالعہ کریں، اب سنئے اس عبارت میں جو قال ہے اس کی ضمیرِ فاعل ھو کا مرجع رسولُ اللہ ﷺ ہیں اور اس میں جو لا تشرک ہے یہ کاف کے جزم کے ساتھ بابِ افعال سے نہی کا صیغۂ واحد مذکر حاضر

ہے بروزن لَا تُفعِلُ ،اوراس میں جو شَیْئًا ہے یہ منصوب ہے کیونکہ یہ یا تو مفعول بہ ہے لَا تُشْرِکْ کا یا مفعول مطلق ہے یعنی اس کا مطلب یا تو یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ کسی کو بھی شریک مت کر، یا یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ کسی بھی طرح کا شرک مت کر،اور قاریؒ نے لا تشرک باللہ شیئًا کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں (۱) دل سے یعنی عقیدہ کے طور پر اللہ کے ساتھ کسی کو شریک مت کر (۲) اللہ کے ساتھ زبان سے بھی کسی کو شریک مت کر، کیونکہ بہتر اور افضل بات یہی ہے کہ اکراہ و جبر کے وقت بھی زبانی طور پر محض لفظی اعتبار سے بھی اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کرنا چاہئے یعنی زبان سے بھی کلمۂ شرک ادا نہ کرنا چاہئے۔

”وَان قتلت و حرقت“ اس میں واؤ وصلیہ ہے اور اِن شرطیہ ہے اور اس کے بعد جو دو صیغۂ ماضی ہیں یعنی قتلت اور حرقت یہ ماضی مجہول کے صیغہائے واحد مذکر حاضر ہیں پہلا از نصر بروزن نُصِرْتَ ہے اور دوسرا از تفعیل بروزن عُلِّمْتَ ہے یعنی قُتِلْتَ اور حُرِّقْتَ ،اور قُتِلْتَ کے معنی تو معروف ہیں اور حَرَّقَ از تفعیل تَحْرِيْقًا کے معنی ہیں جلانا،اور طیبیؒ نے لکھا ہے کہ اگر ذہن میں یہ بات آئے کہ ”وَان قتلت و حرّقت“ شرط ہے تو اس کا جواب یہاں پر کیوں مذکور نہیں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جو مبالغہ کے لئے لائی گئی ہے اور جو شرط مبالغہ کے لئے لائی جاتی ہے اس کے لئے جواب کی ضرورت نہیں ہوتی اِسی لئے یہاں پر بھی اس شرط یعنی وان

قتلت و حرّقت کا جواب مذکور نہیں ہے، نیز اس میں کچھ اضمار و حذف ہے یعنی اصل میں یہ وإن عُرضتَ للقتل و التحریق تھا مگر بقصدِ مبالغہ وَإن قتلت و حرّقت کہا گیا ہے.

قاریؒ نے بحوالہ ابن حجرؒ لکھا ہے کہ یہ بات ''یعنی مرجانا اور قتل ہوجانا ہے مگر شرک نہیں کرنا ہے'' اُس کے بارے میں ہے جس کی موت کی وجہ سے دین کا کوئی نقصان اور دین میں کوئی کمزوری نہ آتی ہو لیکن ایسے شخص کے لئے جس کی موت کی وجہ سے دین میں کمزوری آسکتی ہے مثلاً عالم اور بہادر مسلمان کے لئے اولیٰ اور بہتر یہ ہے کہ وہ أخف المفسدتین کو یعنی دو برائیوں میں سے ہلکی اور چھوٹی برائی کو اختیار کرتے ہوئے اس کا ارتکاب کرلے جس پر اس کو مجبور کیا جارہا ہے یعنی زبانی طور پر مُکرَہ اور مجبور ہونے کی حالت میں کلمۂ شرک کہہ لے اور موت سے اپنی حفاظت کرلے، اور ویسے اصلاً مسئلہ یہ ہے کہ ہر مسلمان کے لئے اکراہ و جبر کے وقت کلمۂ شرک کی ادائیگی کرنا یا ایسے افعال کا ارتکاب کرنا جو متقاضیِ کفر ہیں یعنی دینِ اسلام کو برا کہنے اور کسی بت کو سجدہ کرنے جیسے اعمالِ کفریہ کا ظاہری طور پر کرنا جائز ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول سے بھی معلوم ہو رہا ہے ''مَنْ کَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِیْمَانِهٖۤ اِلَّا مَنْ اُکْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِیْمَانِ'' الآیة.

اور صاحبِ مظاہرِ حق نے ''لاتشرک باللّٰہ الخ'' کی تشریح کرتے ہوئے

لکھا ہے کہ شرک اپنی برائی کے اعتبار سے کس قدر خطرناک ہے اور اخروی حیثیت سے اپنے اندر کتنی ہلاکت خیزی رکھتا ہے اس کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو وصیت فرمائی اور اُن سے اس بات کا عہد لیا کہ اگر تمہیں جان سے مار ڈالے جانے کا بھی خطرہ ہو یا تمہیں آگ میں ڈالا جا رہا ہو تو بھی تم توحید کے معاملہ میں اپنے عقیدے سے ایک انچ نیچے مت اترنا بلکہ موت کی پروا کئے بغیر اپنے اعتقاد پر پختگی کے ساتھ قائم رہنا.

(ایک اشکال وجواب)

یہاں پر ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ ایسے موقعہ پر یعنی جہاں ایمان واسلام کا اظہار موت کو دعوت دینے والا ہو اور کفر وشرک کا کلمہ زبان سے ادا کئے بغیر جان نہ بچتی ہو، اس بات کی اجازت ہے کہ کفر وشرک کا کوئی کلمہ زبان سے ادا کر لے بشرطیکہ دل میں ایمان پوری طرح موجود رہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ''مَنۡ کَفَرَ بِاللّٰہِ مِنۡ بَعۡدِ اِیۡمَانِہٖۤ اِلَّا مَنۡ اُکۡرِہَ وَ قَلۡبُہٗ مُطۡمَئِنٌّۢ بِالۡاِیۡمَانِ'' سے بھی معلوم ہو رہا ہے، تو پھر یہ جو حدیث شریف میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ بالکل کسی قسم کا بھی شرک مت کرنا اگرچہ تجھے جلا دیا اور قتل کیوں نہ کر دیا جائے تو یہ تو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مخالف ومعارض نظر آرہا ہے، خلاصہ یہ کہ آیتِ قرآنی اور حدیثِ رسول ﷺ میں

تضاد و تعارض کیوں ہو رہا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث و قرآن میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ حدیث شریف کا تعلق خاص طور پر حضرت معاذؓ اور اُن ہی جیسے لوگوں سے ہے اس لئے کہ یہ اپنی فطرت کے اعتبار سے شریعت کی پیروی میں انتہائی سخت تھے اور کسی بھی مسئلہ کے اُس پہلو کو استعمال کرتے تھے جو اولیٰ ہوتا تھا۔ اس لئے نبی کریم ﷺ نے ان کے مزاج اور ذوق کے مطابق اس قدر اہمیت کے ساتھ ان کو حکم دیا یعنی فرمایا کہ ہرگز شرک نہیں کرنا چاہے تم کو قتل کر دیا اور جلا دیا جائے، خلاصہ یہ کہ نفسِ مسئلہ تو وہی ہے جو قرآن کی آیت سے معلوم ہو رہا ہے مگر اولیٰ اور بہتر وہ ہے جو حدیث میں مذکور ہے اور تعارض جب ہوتا ہے جب جواز اور عدمِ جواز کا ٹکراؤ معلوم ہو۔ یہاں پر تو جائز اور اولیٰ کا ٹکراؤ ہے، اس کے علاوہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ آیتِ قرآن اور حدیث شریف میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ آیتِ قرآن میں حکمِ رخصت مذکور ہے اور حدیث شریف میں حکمِ عزیمت دیا گیا ہے، نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ قرآنِ کریم میں جو مکرہ کو حالتِ اکراہ و جبر میں کلمۂ شرک کی اجازت دی گئی ہے اس کا تعلق اُس کلمۂ کفر و شرک سے ہے جو صرف زبان سے ادا کیا جائے اور دل میں بھرپور ایمان ہو اور حدیث شریف میں جس شرک کی نہی و ممانعت کی گئی ہے اُس سے مراد وہ شرک و کفر ہے جو دل سے بھی ہو اس لئے آیتِ قرآن اور حدیث شریف میں کوئی تعارض و تضاد اور اختلاف نہیں ہے۔

(ولاتعقن والدیک) اس جملہ کا عطف ہے لاتشرک باللّٰہ الخ پر اور لاتشرک باللّٰہ الخ چونکہ قال کا مقولہ یا مفعول ہونے کی وجہ سے محلاً منصوب ہے۔ اور معطوف اعراب میں معطوف علیہ کے تابع ہوتا ہے اس لئے کہیں گے کہ یہ جملہ یعنی لاتعقنَّ الخ بھی محلاً منصوب ہے، اور اس جملہ کا مطلب بتاتے ہوئے شراح حضرات نے لکھا ہے کہ ''اپنے والدین یا ان میں سے کسی ایک کی ہرگز ہرگز مخالفت و نافرمانی مت کرنا جب تک وہ تجھے معصیت و گناہ کا حکم نہ دیں، کیونکہ خالق کی معصیت میں مخلوق کی اطاعت کا کوئی سوال ہی نہیں ہے'' (اور عقوقِ والدین کی مزید تفصیل و تحقیق کے لئے اِسی باب کی فصلِ اول میں حدیث نمبر ۵۰ کا مطالعہ فرمالیں).

''لاتعقن والدیک'' اس میں جو لاتعقن ہے یہ تاء کے فتحہ، عین کے ضمہ، قاف کے فتحہ اور اخیر میں نونِ مشددہ مفتوحہ کے ساتھ بابِ نصر سے فعلِ نہی کا صیغۂ واحد مذکر حاضر با نونِ ثقیلہ ہے مثل لَاتَمُدَّنَّ کے، اور یہ اصل میں لَاتَعْقُقَنَّ تھا دو حرف ایک جنس کے یعنی دو قاف جمع ہوئے اور دونوں متحرک تھے اور ان کا ماقبل یعنی عین ساکن تھا اس لئے پہلے قاف کی حرکت منتقل کر کے ماقبل یعنی عین کو دیدی اُس کے بعد پہلے قاف کے ساکن اور دوسرے کے متحرک ہونے کی وجہ سے پہلے قاف کا دوسرے میں ادغام کردیا اور اس طرح لَاتَعُقُقَنَّ، لَاتَعُقَّنَّ ہوگیا، اور وضاحت سے سمجھنے کے لئے یوں کہیں گے کہ فعلِ نہی بنتا ہے مضارع سے اور مضارع اصلاً تھا تَعْقُقُ جس میں

مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق تعلیل ہوئی تھی اور تَـعُـقُّ ہو گیا تھا اور اس پر نہی بنانے کے لئے جب لائے نہی داخل کیا تو لائے نہی چونکہ آخری حرف کو جزم دیتا ہے اس لئے لَا تَـعُـقُقْ ہو گیا تھا لیکن اُس میں چونکہ ادغام بھی جائز ہے اور جس کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر فعلِ مضاعف میں لام کلمہ حالتِ جزمی کی وجہ سے ساکن ہو جیسے کہ امر و نہی میں ہوتا ہے تو دو متجانسین حرفوں میں سے پہلے کی حرکت ماقبل کی طرف منتقل کرنے کے بعد چونکہ دونوں متجانسین حرف ساکن ہو جاتے ہیں اس لئے دوسرے حرف کو فتحہ، کسرہ اور ماقبل مضموم ہو تو ضمہ بھی دے کر آپس میں ادغام کر دیتے ہیں اور عُقَّ، لَاتَعُقَّ، عُقِّ، لَا تَعُقِّ، عُقُّ، لَاتَعُقُّ اور فکِّ ادغام بھی کر سکتے ہیں یعنی اُعْقُقْ اور لَا تَعْقُقْ بھی پڑھ سکتے ہیں، اب اگر ذہن میں یہ بات آئے کہ حدیث شریف میں لَاتَعُقَّنَّ ہی یعنی بفتح القاف ہی کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب نہی میں یا امر وغیرہ میں آخر میں نونِ ثقیلہ لگاتے ہیں تو نونِ ثقیلہ سے پہلے والے حرف پر پانچ صیغوں میں (جن میں سے ایک واحد مذکر حاضر کا صیغہ بھی ہے جو حدیث شریف میں ہے) فتحہ پڑھا جاتا ہے اس لئے حدیث شریف میں لَاتَعُقَّنَّ ہی ہے یعنی صرف بفتح القاف ہی ہے، اور لَاتَعُقَّنَّ کے بعد جو وَالِدَیْکَ ہے یہ مرکب اضافی ہو کر مفعول ہے اسی لئے اس کا جو پہلا جزء ہے یعنی وَالِدَیْ مضاف یہ یاء ماقبل فتحہ کے ساتھ ہے کیونکہ تثنیہ کا اعراب حالتِ نصبی میں یہی ہوتا ہے اور اس سے یعنی وَالِدَیْنِ تثنیہ سے نونِ تثنیہ گرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مضاف

ہے کیونکہ تثنیہ کو جب مضاف بنایا جاتا ہے تو اس کا نون گر جاتا ہے جیسے کہ جمع کا گر جاتا ہے.

(وإن أمراک أن تخرج من أهلک ومالک) ''اگر چہ وہ دونوں یعنی ماں باپ یا ان میں سے ایک یعنی ماں یا باپ تجھے یہ حکم دیں کہ تو اپنے اہل و مال سے الگ ہو جا، دستبر دار ہو جا'' اس جملہ میں جو اہل سے نکلنے اور دستبر دار ہونے کی بات مذکور ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اپنی باندی یا غلام کو بیچ دے یا آزاد کر دے، اور جو مال سے نکلنے و دستبر دار ہونے کی بات مذکور ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تو اپنے مال کو ان کے تصرف میں دیدے وہ اس کو چاہے جہاں خرچ کریں اور اگر تو بھی خرچ کرے تو انہیں کی مرضی کے مطابق خرچ کرے، اس کے بعد قاریؒ نے بحوالۂ ابن حجرؒ لکھا ہے کہ لَاتَعُقَّنَّ الخ (ہرگز نافرمانی مت کرنا اپنے والدین کی) کے بعد جو یہ شرط یعنی ''وإن أمراک الخ'' (اگر چہ وہ تجھے اپنے اہل و مال سے نکلنے اور دستبر دار ہونے کا حکم ہی کیوں نہ دیں) مذکور ہے اس کو دیکھ کر ذہن میں یہ اشکال نہیں آنا چاہئے کہ شرط کی جزاء و جواب ہوتا ہے تو پھر اس شرط کی جزاء و جواب کیوں نہیں ہے؟ اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو مبالغہ کے لئے بطور ایک جملۂ معترضہ کے لائی گئی ہے جس کی دلیل اِنْ حرفِ شرط سے پہلے واؤ وصلیہ کا ہونا ہے اور عبارت کا

سیاق وسباق بھی، اور جو شرط مبالغہ کے طور پر لائی جاتی ہے اس کا جواب اور جزاء مذکور نہیں ہوتا اس لئے یہاں حدیث شریف میں بھی مذکور نہیں ہے.

اس حکم کے تحت یعنی حدیث شریف میں مذکور دوسری وصیت (کہ تمہیں والدین کی ہرگز نافرمانی نہیں کرنی ہے اگر چہ وہ تم کو اہل و مال سے نکلنے اور دستبردار ہونے کا حکم ہی کیوں نہ دیں) کے تحت بھی شراح حضرات نے وہی مسئلہ اٹھایا ہے اور وہی باتیں لکھی ہیں جو وصیت نمبر (۱) کے تحت لکھی گئی ہیں، یعنی اصل مسئلۂ شرعیہ تو یہ ہے کہ بیوی کو طلاق دینے باندی و غلام کو آزاد کرنے، ہبہ کرنے یا بیچنے اور اپنے مال سے دستبردار ہوجانے کے حکم میں ماں باپ کی اطاعت کرنا فرض وضروری نہیں ہے، اب ذہن میں وہی بات آئے گی کہ پھر حدیث شریف میں کیوں فرمایا گیا کہ اس حکم میں بھی والدین کی نافرمانی نہیں کرنی ہے یعنی فرماں برداری ہی کرنی ہے؟ تو اس کے بھی شراح حضرات نے کئی جواب لکھے ہیں مثلاً لکھا ہے کہ نبی کریم ﷺ کا مقصد اپنے اس فرمان میں کہ والدین کی اطاعت وفرمانبرداری ہی کرنی ہے چاہے وہ اہل و مال سے دستبرداری ہی کا حکم کیوں نہ دیں'' میں حکم دینا نہیں ہے بلکہ ان کی اطاعت و فرمانبرداری کی اہمیت وتاکید کو ظاہر کرنا ہے، یا یہ کہئے کہ آپ ﷺ کا مقصد اس فرمان میں والدین کی اطاعت وفرمانبرداری کا حکم دینا ہی ہے لیکن یہ حکم آپ ﷺ نے حسبِ حال اور حسبِ شخص دیا تھا یعنی خاص طور پر حضرتِ معاذؓ کو یہ حکم دیا تھا نہ کہ سب کو اور

شارعؑ کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ عام مسئلہ کے مقابلہ میں کسی مخصوص شخص کو مخصوص حالات میں کوئی مخصوص حکم دیں.

"وَإن أمراک أن تخرج من أهلک ومالک" اس عبارت میں جو واوؔ ہے یہ وصلیہ ہے کیونکہ یہ اپنے بعد میں مذکور شرط کو اپنے ماقبل سے ملا رہا اور جوڑ رہا ہے اور "اِنْ أمراک" میں جو اِنْؔ ہے یہ بکسر الہمزہ وسکون النون حرفِ شرط ہے اور اس کے بعد جو أَمَــرَا ہے یہ مہموز الفاء ہے اور بابِ نصر سے ماضی کا صیغۂ تثنیہ مذکر غائب ہے اور مبنی ہونے کی وجہ سے کہیں گے کہ اِس پر اِنْؔ شرطیہ کی وجہ سے آنے والا جزم تقدیری ہے اور أَمَرَا کی ضمیرِ فاعل هُمَاؔ کا مرجع وَالِدَيْکَ ہے اور اس میں جو ضمیرِ خطاب کافؔ ہے یہ ضمیرِ منصوب متصل ہے کیونکہ مفعول ہے اور أَمَرَا فعلِ ماضی سے ملی ہوئی ہے اور أَمَرَا ازنصر أَمْرًا کے معنی ہوتے ہیں حکم دینا، اور اس کے بعد جو أَنْ تَخْرُجَ الخ ہے اس میں أَنْؔ بفتح الہمزہ وسکون النون ہے کیونکہ یہ أَنْؔ مصدر یہ ناصبہ ہے اور اس کے بعد جو تَـخْــرُجَ فعلِ مضارع ہے یہ اِسی أَنْؔ ناصبہ کی وجہ سے منصوب پڑھا جا رہا ہے اور یہ تَخْرُجَ الخ پورا جملہ محلِّ نصب میں ہے کیونکہ یہ جملہ بتاویلِ مصدر (مفرد) ہو کر مفعولِ ثانی ہے أَمَرَا فعل کا اور خَرَجَ ازنصر خُرُوجًا مِنَ الشيءِ یعنی بصلۂ مِنْ اس کے معنی ہوتے ہیں نکلنا، خارج ہونا، الگ ہونا اور دستبردار ہونا.

(ولاتترکن صلاةً مكتوبَةً متعمّدًا) یہ جملہ بھی محلِّ منصوب کہلائے گا

کیونکہ اس کا عطف ہے ماقبل کے جملہ پر اور ماقبل کا جملہ محلاً منصوب تھا، نیز اس کے بعد بھی جو جملے آئیں گے وہ محلاً منصوب ہی کہلائیں گے کیونکہ معطوفات اعراب میں معطوف علیہ کے تابع ہوا کرتے ہیں، اور اس جملہ میں جو لَا تَتْـرُكَنَّ ہے یہ بابِ نصر سے فعلِ نہی کا صیغۂ واحد مذکر حاضر ہے بروزن لَاتَـنْـصُـرَنَّ اور اس میں یعنی لَا تَتْـرُكَنَّ میں نونِ ثقیلہ سے پہلے حرف یعنی کاف پر فتحہ پڑھا جائے گا کیونکہ یہ اُن پانچ صیغوں میں سے ایک ہے (یعنی واحد مذکر غائب، واحد مؤنث غائب، واحد مذکر حاضر، واحد متکلم اور جمع متکلم میں سے واحد مذکر حاضر ہے) جن میں نونِ ثقیلہ سے پہلے فتحہ آتا ہے، اور لَا تَتْـرُكُنَّ کا فاعل أَنْتَ ضمیرِ مستتر ہے اور اس کے بعد جو صَلَاةً مـكـتـوبَةً ہے یہ مرکب توصیفی ہو کر مفعول ہے اور اِسی مفعولیت کی وجہ سے اس کا جزءِ اول یعنی صَلَاةً منصوب ہے اور مَـكْـتُـوبَةً چونکہ صَلَاةً مفعول منصوب کی صفت ہے اس لئے یہ بھی منصوب ہے کیونکہ صفت اعراب میں موصوف کے تابع ہوتی ہے، اور مَـكْـتُـوبَةً کی شرح کرتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے أي مَـفْـرُوضَةً یعنی فرض اور مَـكْـتُـوبَةً کے معنی فرض کے اس وجہ سے ہیں کہ یہ كَتَبَ از نصر کا صیغۂ مفعول ہے اور كَـتَـبَ از نصر کے جہاں اور معنی آتے ہیں وہاں پر ایک معنی فرض کرنے کے بھی آتے ہیں لہٰذا مَـكْـتُـوبَةً کے معنی ہوں گے فرض کی ہوئی یعنی فرض، اور اس کے بعد جو مُتَعَمِّداً ہے یہ منصوب ہے حال ہونے کی بناء پر أي حـال كـونـك مُتَعَمِّداً اور یہ

حال ہے لَا تَتْرُكَنَّ کی ضمیرِ فاعل أَنْتَ پوشیدہ سے اور مُتَعَمِّدًا باب تفعّل سے اسمِ فاعل واحد مذکر ہے اور تَعَمَّدَ از تَفَعُّل کے معنی ہوتے ہیں قصد کرنا، ارادہ کرنا لہذا مُتَعَمِّداً اسمِ فاعل کے معنی ہوں گے قصد وارادہ کرنے والا، اور حال ہونے کی حیثیت سے ترجمہ کریں گے قصد کرنے والا اور ارادہ کرنے والا ہونے کی حالت میں اور اِسی کو اردو میں کہتے ہیں قصداً، بالارادہ اور جان بوجھ کر، بہرحال پورے جملہ کا مطلب یہ ہے کہ "فرض نماز کو قصداً، جان بوجھ کر ہرگز مت چھوڑنا" اور قاریؒ نے اس مُتَعَمِّداً کے تحت لکھا ہے کہ نبیِ کریم ﷺ نے اس قید کو لگا کر سہو ونسیان اور ضرورت وحاجت کے بناء پر نماز کے ترک کرنے کو خارج کیا ہے، یعنی اگر کوئی شخص سہو ونسیان کی وجہ سے یا کسی حاجت وضرورت کی وجہ سے نماز کو ترک کرے گا تو وہ نافرمان وگناہ گار نہیں ہوگا.

(فَاِن من ترک صلاة مکتوبة متعمداً فقد برئت منه ذمة اللّٰه)

اس میں جو فَا ہے یہ تعلیلیہ ہے اور اس جملہ کے ذریعہ نبیِ کریم ﷺ نے علت ووجہ بیان کی ہے ماقبل میں مذکور حکم کی یعنی قصداً جان بوجھ کر فرض نماز کو نہ چھوڑنے کے حکم کی، اور فَا کے بعد جو اِنَّ ہے یہ بکسر الھمزہ وتشدید النون ہے کیونکہ یہ صدرِ کلام میں ہے اور اس کے بعد جو مَنْ ہے یہ اسمِ موصول متضمن لمعنی الشرط ہے اور ترک صلاةً مکتوبةً مُتَعَمِّدًا پورا جملۂ فعلیہ مَنْ موصولہ کا صلہ ہے اور پھر مَنْ موصولہ متضمن لمعنی

الشرط اپنے صلہ سے مل کر شرط ہے اور اس کے بعد جو فقد برئت منه ذمة اللّٰہ ہے یہ جملہ ہو کر جزاء ہے اور اس میں جو فآء ہے یہ جزائیہ ہے اور یہاں پر اس کا ہونا بھی واجب وضروری ہے کیونکہ جب جزاء میں ماضی کو قدؔ کے ساتھ لایا جاتا ہے تو اُس پر فاء جزائیہ کا ہونا واجب وضروری ہوتا ہے.

"فقد برئت منه ذمة الله" یہ تو معلوم ہو ہی گیا کہ اس میں فآء جزائیہ ہے اور اس کے بعد جو قَدْؔ ہے یہ یہاں پر شک کو دور کرنے، مضمونِ کلام کو پختہ کرنے اور تحقیق کے لئے ہے (واضح رہے کہ قَدْؔ جب ماضی پر داخل ہوتا ہے تو تین معانی کے لئے آتا ہے ایک تو اسی معنی یعنی تحقیق کے لئے، دوسرے ماضی مطلق کو ماضی قریب بنا دینے کے لئے تیسرے نفی کے لئے جیسے "قَدْ کُنْتَ فِیْ خَیْرٍ فَتَعْرِفَهٗ" یعنی تو خیر میں نہیں تھا کہ اس کو پہچانتا۔ میں ہے، اور اس میں جو بَرِئَتْ ہے یہ بابِ سمع سے ماضی کا صیغۂ واحد مؤنث غائب ہے بروزن سَمِعَتْ اور بَرِئَ مِنْهُ کے معنی ہوتے ہیں بری الذمہ ہونا، سبکدوش ہونا، بیزار ہونا علیحدہ ہونا اور ہٹ جانا، یہاں پر حدیث شریف میں بھی بَرِئَتْ کے بعد مِنْ صلہ استعمال ہے لہذا یہی معنی ہوں گے، اور واضح رہے کہ بَرِئَتْ میں جو ہمزہ لکھا جائے گا وہ فوق الیاء یعنی یاء کا دندانہ بنا کر اس کے اوپر لکھا جائے گا کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ کسرہ کے بعد جب ہمزہ متوسطہ مفتوحہ آتا ہے تو اس کو فوق الیاء (یاء کے دندانہ پر) ہی لکھا جاتا ہے، اور اس کے بعد جو مِنْهُ ہے اس کی ضمیر

مجرور کا مرجع مَن ترک الخ میں جو مَنْ موصولہ ہے وہ ہے، اور اس کے بعد جو ذِمَّۃُ اللّٰہِ ہے یہ مرکب اضافی ہو کر فاعل ہے بَرِئَتْ کا اسی لئے اس کا جزءِ اول یعنی ذِمَّۃُ مرفوع ہے اور ذِمَّۃٌ کے معنی ہوتے ہیں امان، عہد اور ذمہ داری لہذا ذِمَّۃُ اللّٰہِ کے معنی ہوں گے اللہ کی امان اور ذمہ داری.

"فقد برئت منه ذمة الله" قصداً جان بوجھ کر نماز کو چھوڑنے والے سے اللہ کی ذمہ داری اور امان ختم ہو جاتی ہے" اس کا مطلب بتاتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے کہ ایک مسلمان کو جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے دنیا و آخرت میں امن و عافیت حاصل ہوتی ہے وہ فرض نماز کو قصداً جان بوجھ کر چھوڑنے کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے، دنیا میں تو اس اعتبار سے کہ اسلامی نظام اور اسلامی حکومت کے قانون کے تحت جس تعزیر و ملامت کا یہ مستحق ہوگا اُس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اِسے کوئی امن و عافیت نہیں ملے گی اور آخرت میں اس اعتبار سے کہ قصداً ترکِ فرض نماز کی وجہ سے خود اللہ تعالیٰ اس کو عذاب میں گرفتار کرے گا اور سزا دے گا، نیز بحوالۂ ابن حجر مکّیؒ لکھا ہے کہ یہ جو فرمایا گیا ہے کہ تارکِ نماز سے اللہ کی ذمہ داری ہٹ جاتی اور الگ ہو جاتی ہے اس میں کنایہ ہے اس بات سے کہ اس کو جو احترام و عزت حاصل تھی وہ اب ختم ہو چکی کیونکہ اس نے فرض نماز کو چھوڑ کر گویا اپنے آپ کو عقوبت و سزا کے لئے پیش کر دیا اور مستحق بنا دیا چنانچہ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک اس کو قید کر دیا جائے گا اور حدّاً چند شرائط کے

ساتھ اس کو قتل بھی کیا جا سکتا ہے، اور امام احمدؒ اور کچھ دوسرے حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ اس قصداً فرض نماز چھوڑنے والے کو کفر وارتداد کی وجہ سے قتل کیا جائے گا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نہ اس کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی اور نہ ہی اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ (اللّٰھم احفظنا من ترک الصلاۃ).

(ولا تشربن خمراً فانه رأس كل فاحشةٍ) ''اور ہرگز تو شراب مت پینا کیونکہ شراب پینا ہر برائی کی اصل وجڑ ہے'' (اس جملہ کی تفصیلی شرح کے لئے اس باب کی فصلِ اوّل میں حدیث نمبر (۵۳) کی تشریح کا مطالعہ فرمالیں) اوراس میں جو لَاتَشْرَبَنَّ ہے یہ رآء اور بآء کے فتحہ کے ساتھ ہے کیونکہ بابِ سمع سے فعلِ نہی کا صیغۂ واحد مذکر حاضر بانون ثقیلہ ہے بروزن لَاتَسْمَعَنَّ اور خَمْرًا منصوب ہے کیونکہ اِسی لَاتَشْرَبَنَّ کا مفعول ہے، اوراس کے بعد جو فَاِنَّہ ہے اس میں فآء تعلیلیہ ہے اور اِنَّ بکسر الھمزہ وتشدید النون ہے کیونکہ یہ جملہ مستانفہ تعلیلیہ ہے اور جملہ مستانفہ کے شروع میں جو اِنَّ ہوتا ہے وہ بکسر الھمزہ وتشدید النون ہی ہوتا ہے، اور فَاِنَّہُ میں جو ضمیرِ واحد مذکر غائب ہے یہ منصوب کہلائے گی کیونکہ اِنَّ حرفِ مشبہ بالفعل کا اسم ہے اور ظاہر ہے کہ اِنَّ کا اسم منصوب ہی ہوتا ہے اوراس ضمیرِ منصوب کا مرجع بتاتے ہوئے قاریؒ نے لکھا ہے أی شُرْبُهَا یعنی لَاتَشْرَبَنَّ خَمْرًا میں جو شُرْبُ الخَمْر مذکور ہے وہ اس کا مرجع ہے، ''رأس كل فاحشة'' یہ مرکب اضافی ہوکر اِنَّ کی خبر ہے اسی لئے

اس کے جزءِ اول یعنی رَأْسَ مضاف کو مرفوع پڑھیں گے، اور کُـــلِّ مجرور ہے کیونکہ مضاف الیہ ہے اور اس پر الف ولام وتنوین بھی نہیں ہے کیونکہ یہ اپنے مابعد فَـاحِشَة کے لحاظ سے مضاف بھی ہے، اور فَـاحِشَةٍ صرف مضاف الیہ ہے اس لئے مجرور بھی ہے اور منوّن بھی ہے.

"رأس كل فاحِشة" اس میں جو لفظِ رَأس ہے اس کے معنی ہیں سَر اور سَر چونکہ انسان کے جسم میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے اس لئے رَأْسٌ کو اصل اور جڑ کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے کہ یہاں پر حدیث شریف میں بھی اِسی معنی کے لئے ہے اور رَأْسٌ کی جمع رُؤُوسٌ، أَرْؤُسٌ، رُوسٌ اور آرَاسٌ استعمال ہوتی ہیں، اور فَـاحِشَةٌ کے معنی ہیں بہت سخت قبیح گناہ، حد سے بڑھی ہوئی بدی و برائی اور اس کی جمع آتی ہے فَوَاحِشُ اور صاحبِ قاموس نے اس کے معنی بتائے ہیں ایسی بے حیائی جس کا اثر دوسروں پر پڑے، اور مرزا ابوالفضل نے اس کے معنی لکھے ہیں ہر وہ چیز جس کی اللہ نے ممانعت کی ہے اور صاحبِ منتهى الأرب نے فاحِشَة کے معنی لکھے ہیں بُرا قول یا برا عمل.

"فإنه رأس كل فاحشةٍ" قاریؒ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انسان کو فواحش وقبائح اور گناہوں سے روکنے والی چیز عقل ہے اور شراب پینے کی وجہ سے انسان کی عقل ختم ہو جاتی ہے لہذا جب گناہوں سے روکنے والی چیز ہی نہ رہے گی

تو ظاہر ہے انسان ہر گناہ اور بدی میں پڑ سکتا ہے اس لئے فرمایا گیا کہ شراب پینا ہر برائی کی جڑ ہے، اور یہی وجہ ہے کہ شراب کو أم الخبائث کہا جاتا ہے یعنی شراب سارے گناہوں اور برائیوں کی ماں ہے یعنی اِسی سے تمام گناہوں کا جنم اور پیدائش ہوتی ہے بالکل اُسی طرح جیسے نماز کو أم العبادات (تمام عبادتوں کی ماں) کہا جاتا ہے کیونکہ نماز انسان کو برائیوں اور گناہوں سے روکتی ہے اور دوسری عبادات کے لئے آمادہ اور تیار کرتی ہے.

(وَاِیاک والمعصیة فَاِن بالمعصیة حل سخط اللّٰہ) ''بچ تو گناہ سے کیونکہ گناہ کی وجہ سے اللہ کا غضب اترتا ہے'' اس عبارت میں جو اِیَّاکَ ہے یہ ضمیرِ منفصل ہے اور مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے نیز اس کے بعد جو المَعْصِیَةَ ہے یہ بھی مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، اَب سوال اُٹھتا ہے کہ ان کا ناصِب کون ہے تو سنئے یہ مقامِ تحذیر ہے اور یہ مقامِ تحذیر اُن تین موقعوں (اغراء، تخصیص اور تحذیر) میں سے ایک ہے جہاں صرف مفعول کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس کے فعل و فاعل کو محذوف رکھا جاتا ہے اور وہ فعل و فاعل عام طور پر اِحْذَرْ، اِتَّقِ یا بَعِّدْ ہوتا ہے، لہذا یہاں پر بھی ایسا ہی ہے یعنی اِیَّاکَ وَالْمَعْصِیَةَ کی تقدیری عبارت ہے ''بَعِّدْ نَفْسَکَ مِن المعصیة والمعصیةَ منک'' یعنی تو اپنے آپ کو گناہ سے بچا اور دور رکھ اور گناہ کو اپنے سے دور رکھ، خلاصہ یہ کہ اِیَّاکَ، بَعِّدْ فعل با فاعل کا مفعول

ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور ایسے ہی المَعْصِیَۃَ بھی بَعْدُ فعل بافاعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے.

"وایاک والمعصیۃ الخ" کے بارے میں طیبیؒ وغیرہ شراح حضرات نے لکھا ہے کہ یہ تعمیم بعد التخصیص ہے یعنی پہلے تو کچھ خاص گناہوں "شرک، والدین کی نافرمانی، ترکِ نماز اور شُربِ خمر" کا ذکر کیا اور پھر بالعموم سارے گناہوں سے بچنے کا حکم دیا اور اسی طرح کے اندازِ کلام کو تعمیم بعد التخصیص کہا جاتا ہے، اور آپ ﷺ نے جو یہاں پر اس انداز کو یعنی تعمیم بعد التخصیص والے انداز کو اختیار فرمایا ہے اُس سے آپ ﷺ کا مقصد اس طرف اشارہ کرنا اور یہ بتانا ہے کہ تم کو بچنا تو سارے ہی گناہوں سے ہے لیکن میں نے خاص طور پر جن گناہوں سے بچنے کا تم کو حکم دیا ہے وہ گناہ ضَرر و نقصان کے اعتبار سے بہت بڑے ہیں اور اس میں ملوث ہونا بہت کثرت سے ممکن ہوتا ہے.

"فاِن بالمعصیۃ حلّ سخط اللّٰہ" اس میں جو فاؔء ہے یہ بھی تعلیلیہ ہے اور اس کا مابعد جملہ مستانفہ تعلیلیہ ہے اور اس میں جو اِنّؔ ہے یہ بکسر الھمزہ وتشدید النون ہے کیونکہ صدرِ کلام میں ہے، اور شیخ طیبیؒ نے لکھا کہ فاِن بالمعصیۃ میں جو اِنّؔ ہے اس کا اسم ضمیرِ شان ہے جس کو یہاں سے حذف کر دیا گیا أی فَـــاِنَّـــہٗ یعنی واقعہ اور حقیقت یہ ہے کہ گناہ کی وجہ سے یا گناہ کے ساتھ گناہ گار پر اللہ تعالیٰ کا غضب وغصہ اتر

تا ہے اور ثابت و واجب ہو جاتا ہے، اس کے بعد شیخ نے ایک اعتراض و جواب لکھا ہے کہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ضمیرِ شان کو کلام میں تعظیم و فخامت پیدا کرنے کے لئے لایا جاتا ہے اور جو چیز تعظیم و فخامت کے مقصد سے لائی جاتی ہو اُس کو حذف نہیں کیا جاتا کیونکہ حذف سے کلام میں اختصار ہو جاتا ہے جو کلام کی تعظیم و فخامت کے خلاف ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ یہاں پر اِنَّ کا اسم ضمیرِ شان محذوف ہے یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں آپ کی یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ آپ کی بات سے تو ایسا معلوم ہو رہا ہے کہ حذف بالکل ہی نہیں ہونا چاہئے نہ ضمیرِ شان کا اور نہ کَادَ کے اسم وغیرہ کا حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ حذف کرنا جائز ہی نہیں بلکہ بعض مواقع میں تو مستحسن ہوتا ہے جیسے کہ شاعر نے اپنے اس شعر میں ضمیرِ شان کو حذف کیا ہے فلاتخذل المولٰی وإن كان ظالمًا- فإن به يتأنى الأمور و يرأب، اور اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ" میں کَادَ کے اسم کو حذف کیا ہے، نیز آپ ﷺ کے کلام میں ایک دوسری جگہ مسلم شریف کی حدیث "أقصر عن الصلاة فإن حينئذٍ تسجر جهنم" میں بھی ضمیرِ شان محذوف ہے کیونکہ اس کا مطلب ہے "فإنَّ الأمر و الشان حينئذٍ تسجر جهنم" خلاصہ یہ کہ تمہاری بات غلط ہے قرآن و حدیث اور شعر میں ضمیرِ شان کا حذف موجود ہے اس لئے ہمارا یہ کہنا کہ فإن بالمعصية الخ میں بھی اِنّ کا اسم ضمیرِ شان محذوف ہے صحیح

ہے، اور قاریؒ نے بحوالہٗ ابن حجر مکیؒ اس اعتراض کا ایک جواب یہ بھی لکھا ہے کہ قیاس تو وہی چاہتا ہے جو آپ کہہ رہے ہیں یعنی حذف نہیں ہونا چاہئے لیکن بلغاء وفصحاء کا کلام یہ بتا رہا ہے کہ حذف جائز ہے یعنی خلاصۃً یوں کہلو کہ قیاساً یہ حذف ناجائز ہے لیکن استعمالاً جائز ہے. (واللہ أعلم بالصواب)

"فان بالمعصیة حل سخط اللّٰہ" اس میں جو بالمعصیة ہے یہ جار و مجرور سے مل کر متعلقِ مقدم ہے اپنے بعد آنے والے فعلِ ماضی حَلَّ کا اور بالمعصیة میں جو باء ہے یہ مصاحبت کے لئے بھی ہوسکتی ہے اور تعلیلیہ بھی ہوسکتی ہے یعنی اس کا ترجمہ گناہ کی وجہ سے بھی کر سکتے ہیں اور گناہ کے ساتھ بھی کر سکتے ہیں اور لفظِ الْمَعْصِیَۃُ کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے صاحبِ لغات القرآن نے لکھا ہے کہ یہ یعنی الْمَعْصِیَۃُ مصدر میمی اور اسم ہے، اس کے معنی ہیں نافرمانی کرنا اور نافرمانی اور اس کا استعمال بابِ ضرب سے ہوتا ہے عَصٰی از ضرب عَصْیًا و عِصْیَانًا و مَعْصِیَۃً بمعنی نافرمانی کرنا، مخالفت کرنا اور دشمنی کرنا اور عَصَا کے معنی ہیں لاٹھی، اصل میں عِصْیان اور مَعْصِیَۃ کا ماخذ عَصَا ہی ہے اور جس کے پاس لاٹھی (قوت) ہوتی ہے وہ دوسرے کی نافرمانی کرتا ہی ہے گویا عِصْیَان و مَعْصِیَۃ کے معنی ہوئے لاٹھی کے بل پر کسی کی نافرمانی کرنا۔ اور پھر توسیعِ استعمال کے بعد ہر نافرمانی کو عِصْیَان و مَعْصِیَۃ کہا جانے لگا، خلاصہ یہ کہ حدیث شریف میں بھی یہ یعنی الْمَعْصِیَۃُ مصدر میمی بھی ہوسکتا ہے اور

اسم بھی ہوسکتا ہے لیکن زیادہ راجح یہ ہے کہ یہ یہاں پر اسم ہے بمعنی گناہ ولغزش اور اس کی جمع المَعَاصِیُ استعمال ہوتی ہے، اور اس کے بعد جو لفظِ حَلَّ ہے یہ بفتح الحاء وتشدید اللام المفتوحہ بابِ ضرب ونصر سے فعلِ ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور حُلُوْلًا سے ماخوذ ہے جس کے معنی اترنے اور واجب ہونے کے آتے ہیں اور یہ یعنی حَلَّ اصل میں حَلَلَ تھا دو حرف ایک جنس کے جمع ہونے اور دونوں کے متحرک ہونے کی وجہ سے پہلے حرف (لام) کو ساکن کر کے دوسرے میں ادغام کر دیا اور حَلَّ ہو گیا اور اس کو فعلِ مضاعف کہیں گے کیونکہ اس کا عین کلمہ اور لام کلمہ ایک جنس کا ہے، اور اس کے بعد جو سخط اللہ ہے یہ مرکب اضافی ہو کر فاعل ہے حَلَّ کا اِسی لئے اس کے پہلے جزء یعنی سَخَطُ مضاف کو مرفوع پڑھا جا رہا ہے اور اس میں جو سَخَطُ ہے اس میں اگرچہ تین لغت ہیں (۱) سین کا ضمہ اور خاء کا سکون یعنی سُخْطٌ (۲) سین اور خاء دونوں کا ضمہ یعنی سُخُطٌ (۳) سین اور خاء دونوں کا فتحہ یعنی سَخَطٌ لیکن مشہور یہی آخری والی لغت ہے یعنی سین اور خاء دونوں کے فتحہ والی اور سَخَطٌ کے معنی ہیں ناراضی، غصہ اور وہ سخت غصہ جو عقوبت کا مقتضی ہو اور اس کا استعمال بابِ سمع سے ہوتا ہے سَخِطَ سَخَطًا اور معنی ہوتے ہیں غصہ ہونا، غضب ناک ہونا، اور یہاں پر حدیث شریف میں بھی غصہ ہی کے معنی میں ہے اور حدیث شریف کے اس ٹکڑے کا مطلب یہ ہے کہ اے معاذ! تم کو نافرمانی اور گناہ سے اپنے آپ کو دور رکھنا اور بچائے

رکھنا ہے کیونکہ نافرمانی اور گناہ کی وجہ سے نافرمان اور گناہ گار پر اللہ کا غصہ وغضب اترتا اور واجب ہوجاتا ہے.

(واِیاک والفرار من الزحف واِن ھلک الناس) اس میں جو اِیاک والفرار ہے اس کی تشریح کے لئے پچھلے جملہ میں جو اِیّاک والمعصیَة ہے اس کی شرح کا مطالعہ کرلیں، اور مزید تحقیق کے لئے اِسی باب کی فصلِ اول میں حدیث نمبر (۵۲) کا مطالعہ کریں، ہاں یہاں اتنا ضرور سمجھ لیں کہ یہ فآء کے کسرہ کے ساتھ مصدر ہے بابِ ضرب کا جس کے معنی ہوتے ہیں خوف سے اور ڈر کر بھاگنا اور یہ لازم و متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، اور اس کے بعد جو مِن الزحف ہے اس میں مِن حرفِ جار ہے اور ابتدائیہ ہے جس کے معنی ''سے'' ہوتے ہیں اور الزَّحُف بفتح الزاء وسکون الحاء ہے اس کے معنی ہوتے ہیں میدانِ جنگ، گھمسان اور لشکرِ کثیر یہاں پر میدانِ جنگ اور گھمسان کے معنی میں ہے.

اور قاریؒ نے لکھا ہے کہ اس جملے یعنی ''اِیّاک والفِرَارَ مِن الزَّحُف'' میں تخصیص بعد التعمیم ہے یعنی پہلے تو بالکل عام بات فرمائی کہ اپنے آپ کو گناہ سے بچائے رکھنا ہے کیونکہ گناہ کی وجہ سے گناہ گار پر اللہ کا غصہ وغضب اترتا ہے اور اس کے بعد ایک خاص گناہ کا ذکر کیا کہ اپنے آپ کو میدانِ جنگ سے فرار اختیار کرنے سے بالکل بچا کر رکھنا ہے چاہے سب لوگ ہی کیوں نہ مارے جائیں اور ہلاک ہوجائیں یعنی ہر

حال میں میدانِ جنگ میں ڈٹے رہنا ہے۔

"وإن هلک الناس" اس میں واؤ وصلیہ ہے اور إنْ شرطیہ ہے اور ھَلَکَ، ھَلَاکٌ سے فعلِ ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے اور یہ بابِ ضرب، سمع و فتح تینوں سے استعمال ہوتا ہے بمعنی فنا ہونا، مرنا، نیست و نابود ہونا، ہلاک ہونا اور ختم ہو جانا، اور اس کے بعد جو النَّاسُ ہے یہ مرفوع ہے کیونکہ ھَلَکَ کا فاعل ہے اور یہ یعنی النَّاسُ اسمِ جمع ہے یا جمع ہے اور اس کے معنی ہوتے ہیں انسان، لوگ اور یہاں پر النّاس سے مسلمانوں کے لشکر کے لوگ اور افراد مراد ہیں، بعض حضرات کا خیال ہے کہ النَّاسُ اصل میں أُنَاسٌ تھا شروع سے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض الف ولام بڑھا دیا گیا النَّاسُ ہو گیا اور یہی وجہ ہے کہ الف ولام مع ہمزہ کے نہیں آتا یعنی الأناس نہیں کہا جاتا۔

قاریؒ نے "وإن هلک الناس" کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے أي بالفرار أو القتل اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ قاریؒ نے ھَلَکَ کو ختم ہونے کے معنی میں لیا ہے یعنی تمہیں میدانِ جنگ سے بھاگنا نہیں ہے چاہے سارے لوگ ختم ہو جائیں بھاگنے کی وجہ سے یا قتل ہونے کی وجہ سے اور میدانِ جنگ میں تنِ تنہا صرف تم ہی کیوں نہ باقی رہ جاؤ۔

(اشکالات وجوابات)

حدیث شریف کے اس جملہ پر یعنی ’’وَاِیَّاک والفِرار من الزحف واِن هلک الناس‘‘ (تمہیں میدانِ جنگ سے بھاگ کر دشمن کو پیٹھ نہیں دکھانی ہے چاہے تمہارے تمام ہی ساتھی ختم کیوں نہ ہو جائیں) پر شراح حضرات نے دو اعتراض اور ان کے جواب لکھے ہیں۔

(۱) اس عبارت میں ’’واِن هلک الناس‘‘ شرط ہے اور شرط کی جزاء یا جواب ہوتا ہے تو پھر یہاں پر جزاء وجواب کیوں مذکور نہیں ہے، (۲) دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حدیث شریف قرآنِ کریم کی آیت (الآنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنکُمْ) الآیة سے ٹکرا رہی ہے کیونکہ اس آیت سے تو معلوم ہو رہا ہے کہ جب مسلمانوں کے مقابلہ میں دشمنانِ دین کی تعداد دوگنی سے زاید ہو یعنی ایک مسلمان کے مقابلہ میں دو سے زاید کافر ہوں تو تباہی کا خطرہ محسوس کرتے ہوئے مقابلہ سے ہٹ جانا اور جان بچانے کے لئے راہِ فرار اختیار کرنا جائز ہے، اور اس حدیث شریف سے معلوم ہو رہا ہے کہ کسی حال میں بھی مقابلہ سے ہٹنا اور راہِ فرار اختیار کرنا بالکل جائز نہیں ہے تو حدیث وقرآن کے درمیان یہ تعارض وتضاد کیوں ہے؟ ان دونوں اعتراضوں کے شراح حضرات نے درجِ ذیل جواب لکھے ہیں۔

(۱) پہلے اعتراض کا جواب تو شراح حضرات نے یہ لکھا ہے کہ آپ کی بات بالکل صحیح ہے کہ ''وإن هلك الناس'' شرط ہے اور اس کا جواب مذکور نہیں ہے، لیکن کیوں مذکور نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کو بقصدِ مبالغہ لایا گیا ہے اور جس شرط کو مبالغہ کے لئے لایا جاتا ہے اُس کا جواب و جزاء نہیں ہوتا اس لئے یہاں پر بھی اِس شرط کی جزاء و جواب مذکور نہیں ہے لہذا تمہیں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے.

(۲) اور دوسرے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شراح حضرات نے یہ لکھا ہے کہ حدیث و قرآن میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ قرآن کی آیت میں حکمِ رخصت مذکور ہے اور حدیث شریف میں حکمِ عزیمت اور تعارض جب ہوتا جب دونوں ہی میں حکمِ رخصت یا دونوں ہی میں حکمِ عزیمت مذکور ہوتا اس لئے کوئی تعارض نہیں ہے، یا یہ کہلو کہ قرآنِ کریم میں حکمِ عام بیان کیا گیا ہے یعنی تمام مسلمانوں کے لئے تو حکم یہ ہے کہ جب کفار دو گنے سے زاید ہوں تو میدانِ جنگ سے راہِ فرار اختیار کی جا سکتی ہے، اور حدیث شریف میں حکمِ خاص مذکور ہے جس کا تعلق حضرتِ معاذؓ یا اُن جیسے لوگوں سے ہے اور تعارض جب ہوتا جب دونوں میں حکمِ عام یا دونوں ہی میں حکمِ خاص مذکور ہوتا اس لئے کوئی تعارض نہیں ہے، نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ آپ ﷺ نے اس حدیث شریف کے ذریعہ کوئی حکم ہی نہیں دیا کہ

قرآنِ کریم کی آیت سے ٹکراؤ ہو بلکہ بطورِ مبالغہ ان کو یہ نصیحت کی ہے کہ تمہیں کسی بھی شکل میں اپنے دشمن کو پیٹھ نہیں دکھانی ہے اور راہِ فرار اختیار نہیں کرنی ہے چاہے تمہارے تمام ساتھی شہید ہو جائیں اور دشمن کے مقابلہ پر تم تنہا ہی کیوں نہ رہ جاؤ، اور جو بات یا نصیحت کسی کو بطورِ مبالغہ کی جاتی ہے وہ حکم نہیں ہوا کرتی۔ لہذا احدیث وقرآن میں کوئی تعارض نہیں ہے یعنی حکم وہی ہے جو قرآن میں مذکور ہے یہ تو (یعنی جو حدیث میں مذکور ہے وہ تو) بطورِ مبالغہ ایک نصیحت ہے حضرتِ معاذؓ کے لئے. (واللہ أعلم بالصواب)

(وإذا أصاب الناس موت وأنت فيهم فاثبت) یہ اُن دس احکام میں سے (جو آپ ﷺ نے حضرتِ معاذؓ کو بانداز وصیت وعہد دئے تھے) ساتواں حکم ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تمکو اپنے اعتقادات میں پختہ رہنا ہے چنانچہ اگر کبھی ایسا ہو کہ کہیں کسی آبادی میں کوئی وبا پھیل جائے اور کثرت سے موتیں واقع ہونے لگیں اور تم اُس آبادی میں پہلے سے موجود ہو تو تمہیں اُس آبادی کو چھوڑ کر خوف ودہشت کی وجہ سے بھاگنا نہیں ہے بلکہ اُسی آبادی میں موجود رہنا ہے.

"وإذا أصاب الناس موت وأنت فيهم" اس میں جو إِذَا ہے یہ شرطیہ زمانیہ ہے اور أَصَابَ بابِ افعال سے ماضی کا صیغۂ واحد مذکر غائب ہے جو اصل میں أَصْوَبَ تھا بروزن أَكْرَمَ واؤ کے متحرک ہونے اور اس کے ماقبل حرفِ صحیح صاد

کے ساکن ہونے کی وجہ سے واؤ کی حرکت صاد کو دیدی اور پھر واؤ ساکن ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل دیا اور اس طرح أَصْوَبَ سے أَصَابَ ہو گیا، اور أَصَابَ از افعال إِصَابَةً کے معنی ہوتے ہیں نازل ہونا، پہونچنا، پالینا، آپڑنا، جا لگنا، پیش آنا اور آلینا، اور اس کے بعد جو النَّاس ہے یہ منصوب ہے کیونکہ أَصَابَ کا مفعول ہے (اور النَّاس کی تفصیل ابھی ابھی گذری ہے) اور اس کے بعد جو مَوْتٌ ہے یہ مرفوع ہے کیونکہ أَصَابَ کا فاعل ہے اور مَوْتٌ کی تشریح شیخ طیبیؒ نے أی طاعون و وباء کی ہے یعنی مَوْتٌ سے مراد یہاں طاعون اور وبا ہے، اور اصل میں یعنی مسند أحمد میں مَوْتٌ کی بجائے مَوْتَانٌ ہے جس سے شیخ کی بیان کردہ تشریح کی تائید ہو رہی ہے، اور اس کے بعد جو "وأنت فيهم" ہے اس کے بارے میں قاریؒ نے لکھا ہے کہ اس میں واؤ حالیہ ہے کیونکہ اس کے بعد جو جملہ ہے وہ مَوْتٌ فاعل سے یا النَّاس مفعول سے حال بن رہا ہے اور یہ جملہ، جملۂ اسمیہ ہے اور جب حال کی جگہ جملۂ اسمیہ آتا ہے تو اُس سے پہلے ایک واؤ کا لانا ضروری ہوتا ہے اور اُس واؤ کو واوِ حالیہ کہا جاتا ہے اس لئے کہا جا رہا ہے کہ یہ واؤ واوِ حالیہ ہے، اور فيهم میں جو ضمیرِ مجرور متصل هم ہے اس کا مرجع ہے النَّاس اور النَّاس کے لئے ضمیرِ جمع مذکر هم کے استعمال ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے کیونکہ النَّاس یا تو جمع ہے یعنی جمع مذکر یا اسمِ جمع ہے اور دونوں ہی شکلوں میں اس کے لئے ضمیرِ جمع مذکر هم کا استعمال صحیح ہے، اور یہ پورا جملہ یعنی إِذَا

أصاب الناس الخ شرط ہےاوراس کے بعد جو فاثبُتْ ہےاس میں فآء جزائیہ ہے اوراس کا یہاں پر لانا بھی ضروری ہے کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ جب شرط فعلِ ماضی ہو اور جزاء فعلِ امر ہوتو جزاء پر فآء کا لانا واجب ہے، اور یہاں پر ایسا ہی ہے یعنی ماقبل میں جوشرط مذکور ہے وہ ماضی ہےاور جو جزاء ہے یعنی اثبُتْ یہ فعلِ امر ہےاس لئے اِس پر جوفآء ہے یہ واجبی وضروری ہے،اور اثبُتْ باب ِنصر سے فعلِ امر کا صیغۂ واحد مذکر حاضر ہےاوراس میں جوضمیرِ مستتر أَنْتَ ہےاس کا مرجع ہیں مُعاذٌاور ثَبَتَ از نصر ثَبَاتًا کے معنی ہوتے ہیں ٹھیرنا، قیام کرنا جمے رہنالہذا فاثبُتْ کے معنی ہوں گے تمہیں اُسی بستی میں قیام کیئے رہنا،ٹھیرے رہنااور وہیں جمے رہنا ہے،اور واضح رہے کہ باب ِنصر سے جب امر بنایا جاتا ہےتو اس کے شُروع میں علامتِ مضارع کو حذف کر کے ہمزۂ وصلی مضموم بڑھایا جاتا ہےاور ہمزۂ وصلی سے پہلے جب فاء، واؤاور ثم آتا ہےتو وہ ہمزۂ وصلی گرا کر پڑھا جاتا ہےلہذا فَاثبُتْ میں بھی ہمزۂ وصلی کو گرا کراور فآء کوثاء میں ملا کر پڑھیں گے.

(ایک مسئلہ)

شراح حضرات نے یہاں پر وبازدہ بستی سے متعلق مسئلہ کی تفصیل اس طرح سے لکھی ہے کہ جولوگ اس وبازدہ بستی میں پہلے سے مقیم نہ ہوں بلکہ دوسری جگہوں پر

ہوں تو ان کے لئے جائز ہے کہ وہ اس بستی اور آبادی سے دور رہیں اور اُس بستی میں داخل نہ ہوں لیکن جو لوگ پہلے ہی سے (یعنی وبا و طاعون کی شروعات سے پہلے ہی سے) اُس آبادی و بستی میں مقیم ہوں تو ان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ موت کے خوف سے اس آبادی کو چھوڑ دیں اور وہاں سے نکل بھاگیں، کیونکہ ان کے لئے وبازدہ آبادی سے نکل بھاگنا ایسا ہی گناہ ہے جیسا دشمن کے مقابلہ سے بھاگ کھڑے ہونے کا گناہ ہے، بلکہ جو شخص اس اعتقاد سے بھاگے گا کہ اگر یہاں رہا تو مر جاؤں گا اور یہاں سے نکل بھاگنے پر موت سے بچ جاؤں گا تو وہ کافر ہو جائے گا.

اور قاریؒ نے اِس مسئلہ کو ایک حدیث سے مدلل کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "واذا وقع الطاعون ببلد وأنتم فيه فلا تخرجوا منه، واذا وقع ببلد ولستم فيه فلا تدخلوا اليه" اور اس کے بعد لکھا ہے کہ پہلے حکم کی مصلحت اور حکمت تو یہ ہے کہ اگر لوگ ایسا کریں گے یعنی جو لوگ صحیح ہوں وہ وبازدہ بستی میں مریض اور بیمار لوگوں کو چھوڑ کر چلے جائیں گے تو ان کا علاج و تیمارداری کرنے والا کوئی نہیں رہے گا جس کی وجہ سے وہ ہلاک ہو جائیں گے اس وجہ سے یہ حکم دیا گیا کہ وبازدہ بستی سے اُن لوگوں میں سے کسی کو بھی بستی چھوڑ کر جانے کی اجازت نہیں ہے جو وبا کے شروع ہونے سے پہلے ہی سے اس بستی میں رہتے ہوں، اور دوسرے حکم کی مصلحت و حکمت یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کوئی شخص باہر سے اُس وبازدہ بستی میں آئے

اور آنے کے بعد وبا وطاعون کا شکار ہو جائے تو اس کو یہ وہم وخیال ہونے لگے کہ میری موت اِس آنے اور اس بستی میں داخل ہونے کی وجہ سے ہوئی ہے، یعنی اس طرح کا خیال آ کر عقیدے وایمان میں فرق پڑ سکتا ہے اس لئے آپ ﷺ نے یہ حکم دیا کہ اُس وبا زدہ بستی کے باہر کے لوگ اُس بستی میں داخل نہ ہوں تا کہ اِس خرابِی عقیدہ کی نوبت نہ آئے، خلاصہ یہ کہ فی نفسہ اُس وبا زدہ بستی سے بھاگنا یا اُس میں داخل ہونا گناہ کی بات نہیں ہے بلکہ اس بھاگنے اور داخل ہونے سے جو خرابیاں پیدا ہو سکتی ہیں وہ غلط اور گناہ ہیں اور جو چیز مستلزمِ غلط وگناہ ہوا کرتی ہے وہ بھی غلط اور گناہ ہی ہوتی ہے اسلئے وبا زدہ بستی سے نکل بھاگنا یا اُسمیں باہر سے آ کر داخل ہونا بھی غلط اور گناہ ہی ہے.

(وأنفق علی عیالک من طولک) ’’آٹھویں نصیحت ووصیت نبیِ کریم ﷺ نے حضرتِ معاذؓ کو یہ کی تھی کہ اپنے کنبے، اہل وعیال پر اپنی طاقت ومقدور کے مطابق خرچ کرتے رہنا‘‘ اور اس جملہ میں جو أَنْفِقْ ہے یہ بابِ افعال سے فعلِ امر کا صیغۂ واحد مذکر حاضر ہے اور اس میں جو ہمزہ ہے وہ قطعی ہے کیونکہ بابِ افعال کے امر کا ہمزہ قطعی ہوتا ہے، اور أَنْفَقَ اِنْفَاقًا کے بہت سے معنی ہوتے ہیں جن میں سے ایک خرچ کرنے کے بھی ہیں اور یہاں پر أَنْفِقْ اِسی خرچ کرنے کے معنی میں ہے اور اس جملہ میں جو عِیَال کا لفظ ہے قاریؒ نے صراحت کی ہے کہ یہ عین کے کسرہ کے ساتھ ہے اور یہاں پر عِیَال سے وہ لوگ مراد ہیں جن کا نان ونفقہ شرعاً واجب ہوتا ہے جیسے

بیوی اور نابالغ بچے وغیرہ، اور اس جملہ میں جو مِنْ طَوْلِکَ ہے اس میں مِنْ تبعیضیہ ہے اور طَوْل بفتح الطاء مضاف مجرور بحرف الجر مِن ہے اور کاف ضمیرِ خطاب متصل ہے کیونکہ مضاف الیہ ہے اور اسم یعنی طَـوْل سے ملی ہوئی اور متصل ہے اور اس کاف سے مباشَرۃً تو حضرتِ معاذؓ سے خطاب ہے لیکن اس میں عموم ہے اور پوری امت کو خطاب ہے، اور قاریؒ نے مِنْ طَوْلِکَ کے معنی لکھے ہیں مِنْ فَضْلِکَ یعنی اپنے باقی ماندہ مال میں سے، اور اس کے بعد لکھا ہے کہ اس حکم کے اندر معنًی یہ حکم بھی موجود ہے کہ انسان کو اپنی طاقت و وسعت کے مطابق میانہ روی اختیار کرتے ہوئے کسب اور کمانا بھی ضروری ہے کیونکہ خرچ جب ہی تو کرے گا جب کمائے گا.

(لفظِ طَوْل کی تفصیلی تحقیق)

صاحبِ لغات القرآن نے طَـوْلٌ کی تحقیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں مال، دولت، تونگری، انعام، وسعت، گنجائش، مقدور، قدرت اور یہ طَـالَ یَـطُـوْلُ کا مصدر ہے۔ اور اس کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے (۱) ایک تو درازی اور فضیلت میں غلبہ حاصل کرنا (۲) اور اس کے دوسرے معنی ہیں کسی شخص کے ساتھ احسان کرنا اور اس کو انعام دینا چنانچہ علامہ بغوی أبو جعفر بیھقیؒ تاج المصادر میں رقمطراز ہیں: ’’الـطَّوْلُ بد رازی و فضل غلبہ کردن، و با کسے فضل کردن‘‘۔ اور اس معنی

میں ہوتے ہوئے اس کا تعدیہ بحرفِ عَلٰی ہوتا ہے اور یہ بابِ نصر سے ہوتا ہے.

امام راغبؒ فرماتے ہیں:۔ کہ طَوُلُ فضیلت اور احسان کے معنی میں مخصوص ہو گیا ہے چنانچہ ارشادِ باری ہے "شَدِیْدُ الْعِقَابِ ذِیْ الطَّوْلِ" (سخت عذاب کرنے والا، انعام کا مالک) اور دوسری جگہ ارشاد ہے "اِسْتَأْذَنَکَ اُوْلُوْ الطَّوْلِ مِنْھُمْ" (تجھ سے رخصت مانگتے ہیں ان کے صاحبانِ مقدور یعنی ان کے بڑے لوگ) اور "وَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا" (اور جو کوئی نہ رکھے تم میں سے مقدور، قدرت و طاقت) اور اس آیت میں طَوْلًا مہر و نفقہ سے کنایہ ہے.

اور علامہ احمد فیومیؒ المصباح المنیر میں فرماتے ہیں کہ طَالَ عَلَی الْقَوْمِ یَطُوْلُ طَوْلًا یہ بابِ قال (نصر) سے ہے۔ اور اس کے معنی صاحبِ فضل ہونے کے ہیں اور اِس سے اسم فاعل طَائِلٌ ہے مثل قَائِلٌ کے۔ اور أَطَالَ الف کے ساتھ (از افعال) اور تَطَوَّلَ از تفعُّل بھی اِسی معنی میں مستعمل ہیں اور طَوْلُ الْحُرَّۃ بھی اصل میں اسی سے مستعمل ہے کیونکہ شوہر جب بیوی کے مہر اور اس کے خرچ وغیرہ کی تکلیف برداشت کرنے پر قادر ہوا تو گویا اُس پر صاحبِ فضل ہوا، اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ طَوْلُ الْحرّۃ وہ سرمایہ ہے جو مرد کے کفاف (ضروریات) سے زاید ہو اور نکاح کے خرچ و اخراجات کے لئے کافی ہو سکے۔ اور یہ معنی ازہریؒ کے اس بیان کے موافق ہیں کہ آیتِ کریمہ "ذٰلِکَ لِمَنْ خَشِیَ الْعَنَتَ مِنْکُمْ" (یہ اس کے واسطے ہے جو

کوئی تم میں سے تکلیف میں پڑنے سے ڈرے) اُس شخص کے بارے میں نازل ہوئی ہے جس میں طَـوْل کی استطاعت نہیں یعنی اس کے پاس اتنا نہیں بچتا کہ جس سے وہ آزاد عورت سے نکاح کر سکے، اور بعض نے طَــوْل کے معنی غنی یعنی تونگری کے بیان کئے ہیں.

اور اصل تو یہ ہے کہ اس کا تعدیہ بذریعہ اِلٰی کیا جائے اور کہا جائے " وَجَدْتُ طَوْلاً اِلٰی نِکَاحِ الْحُرَّةِ" یعنی آزاد عورت کے نکاح تک پہونچنے کے لئے میں نے مالی وسعت پالی۔ کیونکہ یہ وصلت یعنی پہونچنے کے معنی پر مشتمل ہے۔ پھر جب اس کا استعمال بکثرت ہونے لگا تو طَـوْلاً اِلی الحرّة کہنے لگے۔ بعد میں فقہاء نے اسکی مزید تخفیف کی تو صرف طَوْلُ الـحـرّة ہی بولنے لگے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ قرآنِ کریم کی آیت "وَمَـنْ لَّـمْ يَسْـتَـطِـعْ مِـنْكُمْ طَوْلًا" میں جو طَوْلًا ہے یہ اصل میں طَوْلاً عَلَيْهَا ہے اور معنی ہیں عورت کے نکاح پر قدرت ہونا.

اور علامہ نظام الدین حسن بن محمد نیشا پوری نے اپنی تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان میں لکھا ہے کہ: طَـوْلٌ کے معنی ہیں مال میں وسعت اور زیادتی کے اور اِسی سے طُوْلٌ بمعنی دراز ہونا، لمبا ہونا ہے جو جسم میں ہوتا ہے کیونکہ درازی اور لمبائی جسم میں زیادتی ہے جیسے کہ قِصَر (کوتاہ ہونا) جسم میں قصور ونقصان اور کمی ہے.

بہر حال یہ تو تھی طَوْلٌ کی لفظی تحقیق، اَب خلاصہ کے طور پر آپ ﷺ کی نصیحت

"أَنْفِقْ عَلٰی عیالک مِنْ طولک" کا مطلب ذہن نشیں کرلیا جائے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ اے معاذ تم کو اور ساری امت کو اپنی طاقت و وسعت کے مطابق اپنے اہل وعیال پر مال خرچ کرنے سے رکنا نہیں ہے بلکہ خرچ کرتے رہنا ہے.

(ولا ترفع عنهم عصاک أدبًا) یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نویں نصیحت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تم کو اپنے اہل وعیال سے بے توجہ اور بے خبر نہیں رہنا ہے بلکہ اُن پر سخت نگرانی اور دیکھ ریکھ رکھنی ہے اور اس نگرانی کے دوران اگر کبھی تمہیں ضرورت محسوس ہو کہ ان کو تادیب وتہذیب کے لئے مارنا پیٹنا بھی ضروری ہے تو اس میں تسامح و لاپرواہی نہیں برتنی ہے، اور یہ نصیحت اصل میں ترجمانی اور خلاصہ ہے قرآنِ کریم کی اس آیت کا "وَاللَّاتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ".

"ولا ترفع عنهم عصاک أدبا" اس میں جو لَا تَرْفَعْ ہے یہ فعلِ نہی کا صیغۂ واحد مذکر حاضر ہے بروزن لَا تَفْتَحْ اور رَفَعَ از فتح کے جہاں بہت سے معنی آتے ہیں وہاں ایک معنی اٹھانے کے بھی ہیں اور یہاں پر اِسی معنی میں ہے لہذا لَا تَرْفَعْ کا ترجمہ ہوگا مت اٹھا تو،اور عَنْهُمْ میں جو ضمیرِ مجرور متصل ہے اس کا مرجع ہے عِیَال اور عِیَال کے لئے ضمیرِ مجرور جمع کے استعمال ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے،جمع ہونے پر تو اس وجہ سے نہیں کہ عِیَال جمع ہے عَیِّلٌ کی جس کے معنی ہیں وہ

لوگ جن کا نان ونفقہ واجب ہو اور اس میں مذکر و مؤنث دونوں ہوتے ہیں اس لئے ضمیر کے مذکر ہونے پر بھی کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے، نیز یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عِیَال چونکہ لفظاً مذکر ہے اس لئے اس کے لئے ضمیرِ مذکر کا استعمال بالکل صحیح ہے، اور اس کے بعد جو عَصَاکَ ہے یہ مرکب اضافی ہو کر مفعول ہے لَا تَرْفَعْ کا اور عَصَاکَ میں اس کا جزءِ اول یعنی عَصَا مضاف منصوب ہے اور اس پر یعنی عَصَا پر نصب تقدیری ہے کیونکہ یہ اسمِ مقصور ہے اور اسمِ مقصور پر اعراب تقدیری ہی ہوتا ہے اور عَصَاکَ میں جو ضمیرِ خطاب کاف ہے یہ ضمیرِ مجرور متصل بالاسم کہلائے گی کیونکہ مضاف الیہ ہے اور اسم یعنی عَصَا کے ساتھ ملی ہوئی ہے.

(لفظِ عَصَا کی تحقیق)

اور عَصَا کی تحقیق کرتے ہوئے صاحبِ لغات القرآن لکھتے ہیں کہ امام راغبؒ نے تو یہ لکھا ہے کہ اس کی اصل واؤ سے ہے کیونکہ عرب اس کے تثنیہ میں عَصَوَانِ بولتے ہیں اور اس کی جمع میں عُصِیٌّ کہا جاتا ہے، اور فیومیؒ نے مصباح میں لکھا ہے کہ عَصَا مقصور ہے اور مؤنث ہے اور اس کا تثنیہ عَصَوَانِ اور جمع أَعْصٍ اور عُصِیٌّ ہے بروزن فُعُوْلٌ جیسے کہ أَسَدٌ کی جمع أُسُوْدٌ بروزن فُعُوْلٌ ہے (یعنی عُصِیٌّ اصل میں عُصُوْيٌ تھا واؤ کو یاء سے بدلا اور یاء کا یاء میں ادغام کیا پھر باء کی مناسبت کی وجہ سے

صَادْ کے ضمہ کو کسرہ سے بدل دیا عُصِیٌّ ہوگیا) اور قاعدہ کا تقاضہ تو یہ تھا کہ عَصَا کی جمع أَعْصَاءٌ بھی ہونی چاہئے تھی جیسے کہ سَبَبٌ کی جمع أَسْبَابٌ آتی ہے لیکن عَصَا کی یہ جمع منقول نہیں ہے۔ یہ ابن السکیت کا بیان ہے۔ لیکن صاحبِ قاموس نے اس کی جمع أَعْصَاءٌ بھی نقل کی ہے چنانچہ انہوں نے اس کی حسبِ ذیل جمعیں لکھی ہیں أَعْصٍ، أَعْصَاءٌ، عُصِیٌّ اور عِصِیٌّ، اور تاج العروس میں لکھا ہے کہ عَصَا کو عَصَا اس لئے کہتے ہیں کہ اس پر ہاتھ اور انگلیاں دونوں مجتمع ہو جاتی ہیں اور یہ عرب کے محاورے "عَصَوْتُ الْقَوْمَ أَعْصُوْهُمْ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی لوگوں کو جمع کرنے کے ہیں۔ یہی بات أصمعیؒ نے بھی بعض بصریوں سے نقل کی ہے اور کہا ہے کہ اس کو یعنی عَصَا کو نہ تو مَد کے ساتھ پڑھنا لکھنا درست ہے اور نہ ہی اس پر تاء کا داخل کرنا صحیح ہے، اور علامہ ابو منصور ثعالبی، فقہ اللغة میں لکھتے ہیں کہ۔ جس لکڑی کو آدمی بطورِ مشغلہ اپنے ہاتھ میں رکھتا ہے وہ مِخْصَرة (چھڑی) ہے۔ اور جو ذرا لمبی ہوتی ہے اور چرواہے، لنگڑے اور بوڑھے کے کام میں آتی ہے وہ عَصَا کہلاتی ہے اور جو مریض اور ضعیف لوگ استعمال کرتے ہیں وہ مِنْسَأَةٌ ہے.

اور اس جملہ یعنی **لا ترفع عنهم عصاک أدَبًا** میں جو آخری لفظ ہے یعنی أدَبًا شراح حضرات نے لکھا ہے کہ یہ مفعول لہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور اس کا مطلب ہے للتأدیب لا للتعذیب یعنی تیرا اپنے اہل وعیال پر سے ڈنڈا نہ اٹھانا اور

ان کو مارنا تادیب وتہذیب کے لئے ہونا چاہئے نہ کہ ستانے اور سزا دینے کے واسطے، اور طیبیؒ نے لکھا ہے کہ اس میں اضمار وحذف ہے یعنی أدبًا کی تقدیری عبارت اس طرح سے ہے أی اِضربهم تادیباً اِلٰی أن يَتَأَدبوا أدبًا یعنی تو ان کو ضرورت پڑنے پر تادیب وتہذیب کی غرض سے جب تک مارتے رہنا جب تک وہ مؤدب ومہذب نہ ہو جائیں، اور طیبیؒ نے اپنے اس خیال کو کہ یہاں پر یہ عبارت محذوف ہے مؤید کیا ہے زجاجؒ کی اُس تفسیر سے جو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول "وَاللّٰهُ اَنۡبَتَكُمۡ مِنَ الۡأَرۡضِ نَبَاتًا" کی اس طرح محذوف عبارت نکال کر کی ہے أی وَاللّٰهِ اَنۡبَتَكُمۡ مِنَ الۡاَرۡضِ فَتَنۡبُتُوۡنَ نَبَاتًا یعنی جس طرح زجاجؒ نے نَبَاتًا کو فعلِ محذوف فَتَنۡبُتُوۡنَ کا مفعول بنایا ہے ایسے ہی یہاں پر بھی أَدَبًا کو فعلِ محذوف يَتَأَدَّبُوۡا کا مفعول بنایا جا سکتا ہے.

(وأخفهم فی اللّٰه) یہ آپ ﷺ کی دسویں وصیت ونصیحت ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اے معاذ تم (اور ساری امت اہل وعیال کو اُن چیزوں کے کرنے پر جن سے اللہ نے منع کیا ہے اور اُن چیزوں کے نہ کرنے پر جن کا اللہ نے حکم دیا ہے ڈراتے دھمکاتے رہنا، یعنی ان کو نصیحت وتعلیم کرتے رہنا اور ان کو اچھے کاموں پر ابھارتے رہنا مثلاً فقیر ومسکین کو کھلانے پلانے یتیموں اور بیواؤں کے ساتھ احسان و سلوک کرنے اور پڑوسیوں کے ساتھ نیکی و بھلائی کرنے جیسے اعمال کی ان کو ترغیب دیتے رہنا.

"وأخفظهم فی اللّٰہ" اس میں جو أَخِفْ ہے یہ بابِ افعال سے امر کا صیغہ واحد مذکر حاضر ہے اور یہ اصل میں أَخْوِفْ تھا بروزن أَفْعِلْ واوٓ حرفِ علت کے متحرک ہونے اور اُس سے پہلے حرفِ صحیح خآء کے ساکن ہونے کی وجہ سے واوٓ کی حرکتِ کسرہ اس کے ماقبل خآء کو دیدی اور پھر واوٓ ساکن ماقبل کسرہ ہونے کی وجہ سے واوٓ کو یاء سے بدلدیا أَخِیْفُ ہوگیا اور پھر اجتماعِ ساکنین (یاء، فاء) کی وجہ سے یآء کو گرادیا اور أَخِفْ ہوگیا اور أَخَافَ از افعال إِخَافَةً کے معنی ہیں ڈرانا، گھبراہٹ میں ڈالنا لہذا أَخِفْ کا مطلب ہوگا ڈراتے رہنا، گھبراہٹ میں ڈالتے رہنا بے خوف و بے خبر مت ہونے دینا، اور أَخِفْهُمْ میں جو ضمیر هُمْ ہے یہ ضمیرِ منصوب متصل بالفعل کہلائے گی کیونکہ مفعول ہے اور فعلِ امر أَخِفْ کے ساتھ ملی ہوئی ہے اور اس کا مرجع ہے عِیَال، اور فی اللّٰہ کی شرح کرتے ہوئے شراح حضرات نے لکھا ہے أی فی مخالفة أو امر اللّٰہ ونواهیه یعنی اس میں مضاف محذوف ہے، اور یہ جار ومجرور سے مل کر أَخِفْهُمْ میں جو فعلِ امر ہے أَخِفْ اس کا متعلق ہے.

(رواه أحمد) روایت کیا اس کو (یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر ۶۱ کو) امام احمدؒ نے مسند أحمد میں، اور قاریؒ نے لکھا ہے کہ امام احمدؒ کے ساتھ ساتھ اس روایت کو طبرانیؒ نے بھی الکبیر میں نقل کیا ہے، اور شرکة العریس کی C.D مکتبة الحدیث الشریف میں اس روایت کو حدیث معاذ بن جبلؓ کے عنوان کے تحت

حدیث نمبر (٢١٦٩٨) پر دیکھا جا سکتا ہے.

الحدیث/ ٦٢ (اب صرف کفر ہے یا ایمان)

وَعَنْ حُذَيْفَةَ، قَالَ: اِنَّمَا النِّفَاقُ كَانَ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، فَاَمَّا الْيَوْمَ، فَاِنَّمَا هُوَ الْكُفْرُ، اَوِالْاِيْمَانُ. (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ).

(ترجمہ حدیث نمبر٦٢)

اور حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا: کہ نفاق (کا حکم صرف آپ ﷺ کے زمانہ تک تھا (یعنی آپ ﷺ کی وفات پر نفاق کا حکم ختم ہو گیا، لہذا آج تو صرف وہ (یعنی حکم اور اس کی صورتِ حال کی بس دو ہی شکلیں ہیں یعنی) کفر ہے یا ایمان ہے. (روایت کیا اس کو امام بخاریؒ نے)

(مطلب حدیث نمبر٦٢)

حضرت حذیفہؓ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ عہدِ رسالت میں تین قسم کے لوگ تھے (١) کُفّار (٢) مسلمین (٣) منافقین، اور اس تیسری قسم کے لوگوں یعنی منافقوں کو چند مصلحتوں اور حکمتوں کی بنا پر مسلمانوں ہی کے حکم میں رکھا اور سمجھا جاتا تھا اور ان کی

ریشہ دوانیوں اور سازشوں سے چشم پوشی کی جایا کرتی تھی، لیکن عہدِ رسالت کے ختم ہونے کے بعد۔ آپ ﷺ کی وفات ہونے پر اب یہ حکم ختم ہو چکا یعنی اب اگر کسی مسلمان کے بارے میں یہ ظاہر ہو جائے اور پتہ لگ جائے کہ یہ شخص حقیقۃً مومن نہیں ہے بلکہ حقیقی منافق ہے تو اس کی حرکتوں اور سازشوں کے بارے میں پردہ پوشی اور چشم پوشی کا معاملہ نہیں ہوگا بلکہ اُس پر کفر وارتداد کا حکم لاگو ہوگا اور اربابِ خلافت وحکومت اس کو جرمِ ارتداد کے لاگو ہونے کی بنا پر سزائے موت کا فیصلہ کر کے اس کی ناپاک حرکتوں سے جماعتِ مسلمین کو محفوظ رکھنے کے لئے اس کو قتل کرائیں گے.

(راویِ حدیث حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ)

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کے والد ماجد کا نام حُسَیل (بالتصیغر) ہے جو اپنے لقب الیمان سے مشہور ہیں اسی لئے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کا ذکر اکثر مقام میں حذیفة بن الیمان سے ملتا ہے، حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ مشہور صحابی رضی اللہ عنہ ہیں اور اُن خوش قسمت صحابہ میں سے ہیں کہ جن کے باپ بھی صحابی رضی اللہ عنہ ہیں یعنی حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ صحابی رضی اللہ عنہ بن صحابی رضی اللہ عنہ ہیں، حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی کنیت ابو عبداللہ ہے اور نسبت العَیْسی ہے (عین کے فتحہ، یاء کے سکون اور سین کے کسرہ کے ساتھ) حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ آپ ﷺ کے صاحب السّر (رازدار) تھے، حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ وغیرہ نے

احادیثِ رسول ﷺ کونقل کیا ہے، اسی طرح بہت سے تابعین حضرات نے بھی اِن سے روایات سن کر اپنے شاگردوں تک پہونچائی ہیں، ۳۵ھ میں مدائن میں ان کی وفات ہوئی اور وہیں ان کو دفن کیا گیا، ان کی وفات کے بارے میں مصنفؒ نے اپنے رسالے اِکمال فی أسماء الرجال میں ایک قول یہ لکھا ہے کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے چالیس دن بعد یعنی ۳۶ھ میں ان کی وفات ہوئی.(اور مشکاۃ شریف میں ان کی یعنی حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی کل سینتالیس (۴۷) حدیثیں ہیں جن میں سے پہلی کا نمبر ہے (٦٢) اور آخری کا نمبر ہے (٦٢٤٢).

حضرت مولانا نسیم احمد غازی صاحب نے مرآۃ الانوار میں تراجم الأحبار کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ان کی نسبت العبسی بالموحدۃ ہے (یعنی عین کے بعد باء ہے) یہ جلیل القدر صحابی ہیں سابقین اولین میں سے ہیں، اور ان کے والد بزرگوار یَمان بھی صحابی تھے جو غزوۂ اُحد میں شہید ہو گئے تھے، اور حضرت حذیفہؓ کی وفات حضرت علیؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں ہوئی ہے.

(حضرت حذیفہؓ کے بارے میں مزید کچھ)

کرمانیؒ نے کتاب العلم کے باب باب قولِ المحدّث الخ کے تحت حضرت حذیفہؓ کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ ابنِ یمان ہیں، اور منافقین کے

سلسلہ میں یہ رازدارِ رسول ﷺ ہیں کیونکہ منافقین کے بارے میں نبیِ کریم ﷺ نے صرف انہی کو معلومات فراہم کی تھیں، یہ اور ان کے والد دونوں حضورِ اکرم ﷺ کے ساتھ جنگِ اُحد میں شریک ہوئے تھے، ان کے والد اُسی دن یعنی جنگِ اُحد میں خطأً مسلمانوں کے ہاتھوں شہید ہو گئے تھے، اِن سے بیس حدیثیں روایت کی گئی ہیں جن میں سے آٹھ حدیثوں کو صرف امام بخاریؒ نے لیا ہے، حضرت عمرؓ نے ان کو مدائن کا گورنر بنا دیا تھا اور پھر یہ اخیر عمر تک مدائن ہی میں رہے اور ۳۶ھ میں وہیں ان کی وفات ہوئی.

عینیؒ نے ان کا تعارف کراتے ہوئے درجِ ذیل باتیں بھی لکھی ہیں۔ یہ یعنی حذیفہؓ، یمانؓ کے بیٹے ہیں اور یمان ان کے باپ کا نام نہیں تھا بلکہ لقب تھا، اور ان کے نام کے بارے میں دو قول ہیں (۱) ان کے والدِ بزرگوار کا نامِ مبارک حِسْل (بکسر الحاء وسکون السین) تھا (۲) حُسَیْل بالتصغیر بروزن فُعَیْل تھا، زیادہ تر حضرات کا کہنا تو یہی ہے کہ یَمان حضرتِ حذیفہؓ کے والد حِسْل کا لقب تھا لیکن کلبی اور ابن سعد کا کہنا یہ ہے کہ یَمان حضرت حِسْلؓ کے سگڑ دادا جِرْوۃ (بالجیم المکسورۃ) کا لقب تھا، اور ان کے اس لقب کی وجہ یہ ہے کہ جِرْوۃ سے اپنی قوم میں ایک قتل ہو گیا تھا جس کی سزا سے بچنے کے لئے یہ بھاگ کر مدینہ چلے گئے تھے اور وہاں انہوں نے یعنی جِرْوۃ نے أنصار کی شاخ بنو عبد الأشهل سے محالفت کر لی

تھی تب ان کی قوم نے ان کو یمان کا لقب دیا تھا اور اس کی وجہ یہ بتائی لأنہ حالف الیمانیۃ یعنی کیونکہ انہوں نے یعنی جروۃ نے یا حضرت حذیفہؓ کے والد حِسل نے بنو عبد الأشھل سے محالفت ومعاہدہ کیا تھا اور یہ یعنی بنو عبد الأشھل انصار میں سے تھے اور انصار اصلاً اہلِ یمن میں سے ہیں اس لئے ان کو یمان کا لقب دیا تھا، حضرتِ حذیفہؓ کی والدہ نے بھی مسلمان ہو کر مدینہ منورہ کی طرف ہجرت کی ہے، نبِی کریم ﷺ نے چونکہ منافقین کے بارے میں ان کو یعنی حضرت حذیفہؓ کو معلومات دیدی تھیں اس لئے حضرت عمرؓ نے اِن سے ایک بار دریافت کیا کہ کیا میرے عُمال میں بھی کوئی منافق ہے تو انہوں نے جواب دیا ہاں ایک ہے۔ حضرتِ عمرؓ نے پوچھا وہ کون ہے تو انہوں نے کہا کہ میں اس کا نام تمہیں نہیں بتا سکتا۔ حضرت عمرؓ نے ان کا بہت اعزاز کیا کیونکہ ان کی وجہ سے حضرت عمرؓ کو یہ معلوم ہوا تھا کہ میری حکومت کے عُمّال میں صرف ایک ہی منافق ہے اور باقی تمام حضرات مخلص مومن ہیں، اور علمائے کرام نے لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ کو اُس منافق عامل کا پتہ لگ گیا تھا اور حضرت عمرؓ نے اس کو معزول کر دیا تھا، اور حضرت عمرؓ نے یہ معمول بنا رکھا تھا کہ جب کسی کا انتقال ہوتا تو یہ دیکھتے کہ اس کی نمازِ جنازہ میں حضرتِ حذیفہؓ شریک ہیں یا نہیں اگر ہوتے تو حضرت عمرؓ اس کی نماز پڑھاتے ورنہ تو نہ پڑھاتے یعنی حضرتِ حذیفہؓ کے نماز میں نہ ہونے سے حضرت عمرؓ یہ سمجھ جاتے کہ یہ مرنے والا ضرور منافق ہے اور آپ ﷺ نے اس کے منافق ہونے کی

بات حضرتِ حذیفہؓ کو بتادی تھی،ھمدان،رَيِ اور دینور کی فتوحات حضرتِ عمرؓ کے دورِ خلافت میں انہیں کے ہاتھوں ہوئی ہیں، یہ آپ ﷺ سے فتنوں اور شَر کے بارے میں بہت سوال کیا کرتے تھے تاکہ اپنے آپ کو جہاں تک ممکن ہو ہر فتنہ اور شر سے محفوظ رکھ سکیں اور بچاسکیں.

اور کرمانیؒ نے حضرتِ حذیفہؓ کے بارے میں جو یہ لکھا ہے کہ اِن سے نبیِ کریم ﷺ کی بیس (۲۰) حدیثیں روایت کی گئی ہیں اس کو نقل کرنے کے بعد عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ شیخ قطب الدینؒ نے اپنی شرح میں لکھا ہے کہ شیخینؒ نے اِن سے متفقاً بارہ (۱۲) حدیثیں لی ہیں اور انفرادی طور پر صرف امام بخاریؒ نے ان کی آٹھ حدیثوں کو لیا ہے اور امام مسلمؒ نے سترہ (۱۷) کو یعنی صرف بخاری شریف میں ان کی بیس حدیثیں موجود ہیں اور مسلم شریف میں انتیس (۲۹) اور باقی دیگر کتب میں بھی ہیں لہذا یہ بات کیسے صحیح ہوسکتی ہے کہ اِن سے آپ ﷺ کی صرف بیس احادیث منقول ہیں۔ اب یا تو یہ سہو ونسیان خود کرمانیؒ سے ہوا ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بعد میں کُتّاب و نُسّاخ حضرات سے یہ غلطی ہوگئی ہو، (اور حافظؒ نے اپنے مقدمۂ فتح الباری میں ان کی یعنی حضرت حذیفہ بن یمان عَبَسیؓ کی بخاری شریف میں بائیس (۲۲) حدیثیں بتائی ہیں).

صاحبِ تہذیب الأسماء امام نوویؒ نے حضرت حذیفہؓ کے بارے میں درجِ

ذیل باتیں بھی لکھی ہیں:۔(۱)ان کی نسبت العَبَسِیّ بالباء الموحّدة اس وجہ سے ہے کہ ان کے نسب میں ایک شخص کا نام عَبَسُ بن بَغِیض ہے اُسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے حضرتِ حذیفہؓ کو عَبَسِیّ کہا جاتا ہے(۲) حضرتِ حذیفہؓ کی والدہ نے بھی مسلمان ہو کر ہجرت کی ہے(۳) حضرت حذیفہؓ سے صحابہؓ کی ایک جماعت نے احادیث روایت کی ہیں جن میں سے حضرت عمرؓ، علیؓ، عمارؓ، جندبؓ، عبداللہ بن یزیدؓ اور أبو الطفیلؓ بھی ہیں، اور تابعینؒ میں سے اِن سے روایت کرنے والوں کی ایک بہت بڑی تعداد ہے جن میں ان کے بیٹے أبو عبیدة بن حذیفةؓ بھی ہیں(۴) نبیِ کریم ﷺ نے غزوۂ احزاب کے موقعہ پر ان کو تنِ تنہا رات میں دشمن کے حالات کا جائزہ لینے کے لئے بھیجا تھا اور یہ دشمن کے حالات کا جائزہ لیکر آئے تھے(۵) حضرتِ حذیفہؓ جنگِ نہاوند میں شریک تھے جب امیرِ لشکر نعمان بن مقرن کو شہید کر دیا گیا تھا تو انہوں نے ہی جھنڈا اٹھایا تھا، هَمَذان، رَيّ اور دَیْنُور کی فتح انہیں کے ہاتھوں ہوئی ہے(۶) حضرت عمرؓ نے جب ان کو مدائن کا گورنر بنایا تھا تو اپنی مجلس میں موجود حضرات سے کہا تھا کہ اے لوگو تم اپنی اپنی مرضی کے مطابق تمنا کرو اور مجھے بتاؤ کہ تمہاری تمنا کیا ہے، لوگوں نے بتایا کہ ہماری تمنا یہ ہے کہ ہمکو جواہرات سے بھرے مکانات ملیں تاکہ ہم اُن جواہرات کو راہِ خدا میں خرچ کریں۔ ان کی بات سن کر حضرتِ عمرؓ نے فرمایا کہ میری تمنا تو یہ ہے کہ مجھے حضرت أبو عبیدةؓ، مُعاذ بن جبلؓ

اور حـــذیـــفہؓ جیسے لوگ ملتے رہیں اور میں ان کو عامل و گورنر بنا کر بھیجتا رہوں تا کہ اطاعتِ خداوندی کا حق ادا ہوتا رہے (۷) حضرت حذیفہؓ کی وفات ۳۶ھ میں مدائن میں حضرت عثمانؓ کی شہادت کے چالیس روز بعد ہوئی، اور حضرت عثمانؓ کی شہادت اٹھارہ ذی الحجہ ۳۵ھ بروز جمعہ ہوئی ہے، لہذا حضرت حذیفہؓ کی وفات ظاہر ہے ستائیس یا اٹھائیس محرم الحرام ۳۶ھ میں ہوئی ہوگی، اور جنگِ جمل چونکہ جمادی الاول ۳۶ھ میں ہوئی ہے اس لئے ان کے اس میں شریک ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا (۸) حضرتِ حذیفہؓ کے ایک صفوان نامی بھائی اور اُمّ سلمۃ و فاطمہ نامی دو بہنیں تھیں، (۹) ان کا نام حـذیفة بن الیمان اور حـذیفة ابن الیمان دونوں طرح لکھا جا سکتا ہے کیونکہ یمانؔ ان کے والد کا نام نہیں ہے بلکہ لقب ہے اور کسی کے نام اور اس کے والد کے لقب کے درمیان بشرطیکہ وہ لقب بہت مشہور ہو بنؔ اور ابنؔ دونوں لکھے جا سکتے ہیں.

حافظؒ نے الِاصـابة میں حضرتِ حذیفہؓ کے بارے میں مندرجہ ذیل باتیں بھی لکھی ہیں: (۱) ان کے والد یَمَان نے بنو عبد لأشهل کی ایک عورت سے مدینہ میں نکاح کیا تھا اور یہ مدینہ ہی میں پیدا ہوئے تھے، انہوں نے اور ان کے والد نے بَدر میں شریک ہونا چاہا لیکن چونکہ مشرکین نے اِن سے عہد لے رکھا تھا اس لئے انہوں نے آپ ﷺ سے غزوۂ بدر کی شرکت کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے جواب

میں فرمایا ''نفى لهم بعهد هم ونستعين الله عليهم'' چنانچہ یہ دونوں باپ بیٹے غزوۂ بدر میں شریک نہیں ہوئے (۲) انہوں نے آپ ﷺ سے اور حضرت عمرؓ سے ایکسوتیئس (۱۲۳) سے زیادہ احادیث نقل کی ہیں (۳) ان کی روایتیں صحاحِ ستہ میں بھی ہیں اوران کے علاوہ دوسری کتب میں بھی ہیں (۴) ان کے ہاتھوں دَیُنور اور رَي وغیرہ جو فتح ہوئے ہیں وہ ۲۲ھ میں ہوئے ہیں.

صاحبِ أسد الغابة نے حضرتِ حذیفہؓ کے بارے میں درج ذیل باتیں بھی لکھی ہیں:۔ جب حضرت حذیفہؓ کی موت کا وقت قریب آیا تو یہ بہت گھبرائے اور بہت زیادہ رونے لگے تو پوچھا گیا کہ کیوں رورہے۔ انہوں نے جواب دیا میں دنیا پر یا دنیا کے چھوٹنے پر افسوس کی وجہ سے نہیں رورہا ہوں، کیونکہ موت مجھے دنیا سے کہیں زیادہ محبوب و پسند ہے، لیکن میں اس وجہ سے رورہا ہوں کہ مجھے پتہ نہیں کہ میرے اعمال رضائے خداوندی کا سبب ہیں یا اس کی ناراضگی کا، نیز لکھا ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آگیا تو انہوں نے کہا کہ:۔ یہ دنیا کی آخری گھڑی ہے، اے اللہ تو جانتا ہے کہ میں تجھ سے محبت کرتا ہوں لہذا تو میرے لئے اپنی لقاء وملاقات کو بابرکت و مبارک بنادے۔ پھر اس کے بعد ان کا انتقال ہوگیا، اور بحوالۂ محمد بن سیرین نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ جب بھی کسی عامل کو کسی علاقہ کا گورنر بنا کر بھیجا کرتے تھے تو اُس علاقہ والوں کے نام ایک خط لکھ کر دیا کرتے تھے جن میں یہ لکھا ہوتا تھا کہ میں فلاں

شخص کو عامل بنا کر بھیج رہا ہوں اور میں نے اس کو فلاں فلاں احکامات دیکر بھیجا ہے، جب حضرت حذیفہؓ کو مدائن کا گورنر بنا کر بھیجا تو ان کو جو عہد نامہ اور خط لکھ کر دیا اس میں یہ لکھا تھا کہ: اے اہلِ مدائن تم ان کی بات سننا اور ان کی اطاعت کرنا اور یہ جو تم سے مانگیں وہ ان کو دے دینا۔ لہذا جب یہ مدائن پہونچے تو لوگوں نے ان کا استقبال کیا۔ انہوں نے وہ عہد نامہ پڑھ کر سنایا تو لوگوں نے کہا حکم دیجئے کہ آپ ہم سے کیا مطالبہ کرتے ہیں اور لینا چاہتے ہیں۔ تو انہوں نے کہ میں جب تک تمہارے درمیان ہوں تو میں تم سے اپنے کھانے کے لئے روٹی اور اپنے گدھے (سواری) کے کھانے کے لئے چارہ مانگتا ہوں۔ یہ مدائن میں رہنے لگے۔ پھر ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے ان کو مدائن سے اپنے پاس بلایا۔ جب حضرت عمرؓ کو ان کے پہونچنے کی اطلاع ملی تو راستہ میں چھپ کر بیٹھ گئے۔ حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ جس حال میں مدائن گئے تھے اُسی حال میں واپس آرہے ہیں (یعنی بلا سر وسامان) تو حضرت عمرؓ ان کے پاس جا کر اِن سے چمٹ گئے اور فرمایا "أنت أخي وأنا أخوك" تو میرا بھائی ہے اور میں تیرا بھائی ہوں.

صاحبِ تہذیب الکمال نے ان کے بارے میں مندرجہ ذیل باتیں بھی لکھی ہیں:۔ (۱) انہوں نے جو احادیث آپ ﷺ سے نقل کی ہیں وہ تو صحاحِ ستہ میں موجود ہیں اور جو حضرت عمر بن خطابؓ سے نقل کی ہیں وہ مسلم شریف میں ہیں، (ان سے

روایت کرنے والے حضرات کے بارے میں مؤلفؒ نے بڑی تفصیل سے لکھا ہے جس میں یہ بھی لکھا ہے کہ ان کے کس شاگرد کی روایت حدیث کی کس کس کتاب میں ہے مثلا ان کے شاگرد خالد بن خالد نے جو روایتیں اِن سے نقل کی ہیں وہ ابوداؤد شریف اورنسائی شریف میں ہیں، اورابوالشعثاء کی روایت بخاری شریف میں ہیں مثلاً یہی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر۶۲)۔(۲)نہاوند کے فتح ہونے کے بعد حضرت حذیفہؓ نے نہاوند جا کر اہلِ نہاوند سے سالانہ آٹھ لاکھ درہم پر مصالحت کی، اور دَیْنور کو حضرتِ سعدؓ فتح کر چکے تھے مگر وہ پھر قبضہ سے نکل گیا تھا اسی طریقہ سے ماسَبَذان کا بھی معاملہ ہوا تھا حضرت حذیفہؓ نے پہلے دَیْنور کو فتح کیا اور پھر ماسَبَذان کو، اس کے بعد حضرت حذیفہؓ نے ھَمَذان اور رَي کو فتح کیا واضح رہے کہ یہ دونوں اس سے پہلے مسلمانوں نے فتح نہیں کئے تھے، اور رَيّ کی فتح حضرتِ حذیفہؓ کی آخری فتح ہے.

(تشریح حدیث نمبر۶۲)

(وعن حذیفة قال) قاریؒ نے اس کی تشریح میں لکھا ہے أی مَوْقُوْفًا یعنی یہ حدیث موقوف ہے کیونکہ اس کا سلسلۂ سَند صحابیؓ یعنی حضرت حذیفہؓ پر پہونچ کر ختم ہو جاتا ہے، اوراس میں جو قَالَ ہے اس کی ضمیرِ فاعل ھُوَ کا مرجع حضرت حذیفہؓ ہیں.

(اِنما النفاق کان علی عھدِ رسولِ اللہ ﷺ) اس میں جو اِنمَا ہے یہ

کلمۂ حصر ہے اور اس کے بعد جو النفاق ہے اس کی تشریح میں تقریباً تمام ہی شراح حضرات نے لکھا ہے أی حکم النفاق، وحکم المنافقین یعنی النّفاق سے پہلے مضاف محذوف ہے اور یہ یعنی النّفاق مرفوع پڑھا جائے گا کیونکہ مبتدا ہے (اور نفّاق کی تفصیلی تشریح کے لئے اِسی باب کی ابتدائی احادیث کی تشریح کا مطالعہ فرمالیں) اور یہ جو شراح حضرات نے النّفاق کی تفسیر حکم النفاق یا حکم المنافقین سے کی ہے اِس سے اُس اشکال واعتراض کو دفع کیا ہے کہ نفّاق تو آج بھی موجود ہے پھر حدیث شریف میں یہ کیوں فرمایا گیا کہ نفّاق صرف آپ ﷺ کے زمانہ تک تھا؟ تو اس کا جواب ایک تو یہ ہوسکتا ہے کہ حدیث شریف میں جس نفّاق کی نفی کی جارہی ہے اُس سے نفاقِ اعتقادی مراد ہے اور آج جو نفّاق ہے وہ نفاقِ عملی ہے اس لئے حدیث شریف پر کوئی اشکال نہیں ہے، اور دوسرا جواب وہی ہے جس کی طرف شراح حضرات نے مضاف محذوف نکال کر اشارہ کیا ہے یعنی اس حدیث میں نفّاق کے وجود کی نفی نہیں کی گئی بلکہ نفاق اور منافقین کے حکم کی نفی کی گئی ہے کیونکہ نفّاق تو آج بھی موجود ہے لہذا آپ کو کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے.

"کان علی عهد رسول الله ﷺ" یہ جملہ محلِّ رفع میں ہے کیونکہ یہ اپنے ماقبل میں مذکور النّفاق کی خبر ہے اور اس میں جو کانؔ ہے اس کا اسم ضمیرِ مستتر ھوؔ ہے جس کا مرجع النفاق ہے، اور علی عهد رسول الله ﷺ جار ومجرور سے مل کر

مَوْجُودًا کے متعلق ہوکر کانَ کی خبر ہے اور اس میں جو عَلٰی ہے یہ اِلٰی یا فِی کے معنی میں ہے، اور مطلب یہ ہے کہ نفاق اور منافقین کا حکم آپ ﷺ کے زمانہ تک یا صرف آپ ﷺ کے زمانہ میں تھا.

(نفاق اور منافقین کا حکم کیا تھا اور کیوں تھا؟)

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے طیبیؒ وقاریؒ وغیرہ شراح حضرات کی عبارات کا خلاصہ نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: منافقین کے بارے میں عہدِ رسالت میں حکم تو یہ تھا کہ باوجود ان کا نفاق ظاہر و معلوم ہونے کے ان کو قتل نہیں کیا جاتا تھا اور ان پر مسلمانوں ہی کے احکامات جاری کئے جاتے تھے۔ اور یہ حکم کیوں تھا اس کی چند مصلحتیں تھیں مثلاً منافقوں کے حالات چھپانے سے مخالفینِ اسلام سے بھی ان کے حالات چھپے رہتے تھے جس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ مخالفینِ اسلام ان کو یعنی منافقین کو مسلمان ہی سمجھتے تھے اور مسلمانوں کی تعداد کا اندازہ بشمول اِن منافقین کے کرتے تھے تو ان کو مسلمانوں کی تعداد کثیر لگتی تھی، اور یہ تعداد کا کثیر لگنا مخالفین کے لئے مسلمانوں سے لڑنے اور مقابلہ پر آنے سے رکے رہنے اور باز رہنے کا سبب بنتا تھا بلکہ کبھی کبھی تو اس کثرتِ تعداد کی وجہ سے اُن میں خوف بھی طاری ہوجاتا اور اپنی قلتِ تعداد کا احساس ہوتا تھا، اور اسی وجہ سے آپ ﷺ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا

”اِن اللہ لیئوید ھذا الدین بأقوامٍ لاخلاق لھم“ (بے شک اللہ تعالیٰ اس دینِ اسلام کی مدد اُن لوگوں سے بھی کرالیتا ہے جن کا اس دین میں کوئی حصہ تک نہیں ہوتا، نیز اس حکم کی ایک مصلحت یہ بھی تھی کہ کفار چونکہ منافقین کو مسلمان ہی سمجھتے تھے اب اگر یہ حکم نہ ہوتا کہ منافقین کے ساتھ مسلمانوں جیسے معاملات ہونے ہیں تو کفار یہ سمجھتے کہ مسلمان تو اپنے ساتھیوں کے ساتھ بھی لڑتے جھگڑتے اور سختی کا معاملہ کرتے ہیں حتی کہ قتل بھی کرتے ہیں تو یہ بات کفار کے لئے مسلمانوں اور دینِ اسلام سے عداوت و نفرت کا سبب بنتی جس کے نتیجہ میں نہ تو کفار اسلام کی طرف مائل ہوتے اور نہ ہی مسلمانوں سے ان کو کوئی الفت و تعلق ہوتا اس لئے منافقین کے سلسلہ میں عہدِ رسالت میں یہ حکم رکھا گیا تھا کہ ان کے ساتھ سارے معاملات مسلمانوں جیسے ہی ہونے ہیں.

اس کے علاوہ ایک مصلحت اس حکم کی یہ بھی نقل کی ہے کہ لوگ یعنی کفار و مشرکین جب مخالفین یعنی منافقین کے ساتھ بھی آپ ﷺ کے اس حسنِ اخلاق کا مشاہدہ کریں گے تو ان کو آپ ﷺ کی صحبت میں آنے کی رغبت وخواہش ہوگی نیز آپ ﷺ کے سامنے اور آپ ﷺ کی عدمِ موجودگی میں آپ ﷺ کی تائید وموافقت کریں گے اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ نہایت رغبت ونشاط کے ساتھ اسلام میں داخل ہوں گے.

بہرحال مذکورہ بالا مصلحتیں اُن مصالح میں سے چند ہیں جن کی وجہ سے عہدِ

رسالت میں منافقوں کا اور نفاق کا حکم یہ تھا کہ ان کا نفاق (اعتقادی نفاق) معلوم ہونے کے باوجود بھی ان کو قتل نہیں کیا جاتا تھا بلکہ ان کے اوپر وہی احکامات لاگو کئے جاتے تھے جو مسلمانوں کے احکامات تھے، لیکن عہدِ رسالت کے بعد یہ حکم ختم ہوگیا کیونکہ مومنین کی تعداد بڑھ گئی ہے اور ان کی طاقت وشوکت میں اضافہ ہوگیا ہے، دشمن کمزور پڑ گیا اور مومنین کو دشمن پر غلبہ حاصل ہوگیا ہے اس لئے اب وہ ساری مصلحتیں جن کا خلاصہ تالیف تھا اب نہ رہیں لہذا وہ حکم بھی نہ رہا اور اب یہ حکم ہوگیا کہ جو بھی منافق (حقیقی) ہوگا یعنی جس کے بارے میں بھی یہ پتہ لگے گا کہ وہ ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے اور اندر سے کافر ہے تو اس کو کافر ہی سمجھا جائے گا اور قتل کردیا جائے گا.

(فأما اليوم، فإنما هو الكفر أو الإيمان) اس میں جو أَمَّا ہے یہ بفتح الہمزہ وتشدید المیم حرفِ شرط ہے اور اردو میں اس کا ترجمہ "لیکن یا سو" سے کیا جاتا ہے، اکثر حالات میں یہ یعنی أَمَّا تفصیل کے لئے آتا ہے اور کبھی تاکید کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے، اور جب یہ تفصیل کے لئے آتا ہے تو اس کے بعد اس کے جواب پر فاء کا آنا ضروری ہوتا ہے، یہاں پر حدیث شریف کے اس جملہ میں تفصیل کے لئے ہے، اور اِسی لئے اس کے جواب یعنی فَإِنما هو الخ پر فاء داخل ہے، اور اس کے بعد جو اليوم ہے یہ ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، اب ظرف کس کا ہے تو شراح حضرات نے تو اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں کی ہے، لہذا میں نے اس سلسلہ میں بہت سے

علماء سے رجوع کیا تو انہوں نے بتایا کہ یہ یعنی الیوم منصوب ہے الحکم مصدر کا یا یُحکَمُ، یُؤمَرُ فعل کا یا الکائن شبہ فعل کا ظرف ہونے کی وجہ سے، اور قاریؒ نے الیوم کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے أی بعد وفاة النبیِّ ﷺ یعنی آپ ﷺ کی وفات اور عہدِ رسالت کے بعد.

"فَاِنما هو الکفر أو الِایمان" یہ جملہ جواب ہے فأمّا الیوم کا اور اِسی لئے اس جواب یعنی فاِنما هو الخ پر فآء داخل ہے، اور اس میں جو هو ضمیرِ منفصل مرفوع ہے اس کے بارے میں طیبیؒ نے لکھا ہے کہ یہ ضمیر ایسی ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے قول "اِنْ هِیَ اِلَّا حَیٰوتُنَا الدُّنْیَا" میں ہے یعنی یہ ایک ایسی ضمیرِ مبہم ہے جس کی تفسیر اس کا مابعد کر رہا ہے یعنی جب تک اس کے مابعد کو نہ پڑھا اور نہ دیکھا جائے تو یہ پتہ نہیں لگے گا کہ اس ضمیر سے کیا مراد ہے (دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ ضمیرِ شان ہے اور ضمیرِ شان وہ ضمیرِ مذکر ہوتی ہے جس کا کوئی مرجع نہیں ہوتا) لیکن اس کے مابعد کو دیکھنے اور پڑھنے کے بعد معلوم ہو گیا کہ هو کی ضمیر کا مرجع یا اس سے مراد ہے الأمر والحکم، اور اس جملہ میں جو "الکفر أو الِایمان" ہے یہ مرفوع ہے کیونکہ خبر ہے هو ضمیر کی اور ان کے درمیان جو أو ہے یہ تنویع کے لئے ہے، اور اِسی کی وضاحت کے لئے طیبیؒ نے لکھا ہے کہ اس حدیث شریف میں جو "الکفر أو الِایمان" کے درمیان أو ہے یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "تُقَاتِلُوْنَهُمْ أَوْ یُسْلِمُوْنَ"

میں ہے.

اوراس جملہ کے اندر دونوں جزء یعنی مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہیں اور جب جملہ اسمیہ کے دونوں جزء معرفہ ہوتے ہیں تو حصر کا فائدہ ہوتا ہے لہذا یہاں پر بھی یہ فائدہ ہورہا ہے۔اور اِسی کی طرف اشارہ معلوم ہورہا ہے قاریؒ کی اُس عبارت سے بھی جوانہوں نے اس حدیث شریف کا خلاصہ ومطلب بتاتے ہوئے لکھی ہے ''أي ليس الكائن اليوم اِلاالكفر أو الْاِيمان،ولاثالث لهما يعنى الكفر الصريح والقتل أو الْاِيمان سرًّا وعلانيةً'' یعنی آج عہدِ رسالت کے بعدتو بس یہی حکم ہے اور قانونِ شریعت ہے کہ انسان یا تو کافر ہے یا مؤمن اس کے علاوہ تیسری کوئی چیز نہیں،اگرکسی کے بارے میں معلوم ہوجائے کہ وہ کافر ہے(چاہے وہ ظاہر میں کتنا ہی اسلام ظاہر کرتا ہواور مسلمان بنا ہوا ہو) تواس کوقتل ہی کیا جائے گا (یعنی منافق سمجھ کر اس کو چھوڑا نہیں جائے گا جیسے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں چھوڑ دیا جاتا تھا کیونکہ جو وجوہات ومصالح آپ ﷺ کے زمانہ میں منافقین کو چھوڑنے کی تھیں وہ آج یعنی عہدِ رسالت کے بعدختم ہوچکی ہیں).(واللّٰه أعلم بالصواب)

(رواه البخاريُّ) روایت کیااس کو(یعنی مشکاۃ شریف کی حدیث نمبر٦٢ کو)امام بخاریؒ نے،اور بخاری شریف میں یہ روایت کتاب نمبر(٩٢)یعنی کتاب الفتن کے باب نمبر(٢١)یعنی باب اِذا قال عند قومٍ شَيْئًا ثم خرج فقال

بــخــلافــه میں ہے،اور فتح الباری کی ترقیم کے مطابق اس حدیث شریف کا نمبر ہے (۷۱۱۴)،اور شرکة العریس کی C.D. مکتبة الحدیث الشریف میں اس حدیث شریف کو حدیث نمبر (٦٩٥٦) کے تحت دیکھا جاسکتا ہے.

وآخردعوانا أن الحمد للّٰہ ربّ العالمین

محمد یامین منیر احمد القاسمی

۱۲/ذوالقعدہ ۱۴۲۴ھ مطابق ۵/جنوری ۲۰۰۴ء

بروز دوشنبہ بوقت ۱۰ بجے بعد العشاء

اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَعَلٰی آلِ مُحَمَّدٍ کَمَا صَلَّیْتَ عَلٰی اِبْرَاھِیْمَ وَعَلٰی آلِ اِبْرَاھِیْمَ اِنَّکَ حَمِیْدٌ مَّجِیْدٌ، اَللّٰھُمَّ بَارِکْ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَعَلٰی آلِ مُحَمَّدٍ کَمَا بَارَکْتَ عَلٰی اِبْرَاھِیْمَ وَعَلٰی آلِ اِبْرَاھِیْمَ اِنَّکَ حَمِیْدٌ مَّجِیْدٌ.

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست مضامین تیسیر المنیر (جلدِ ثانی)

شمار	مضامین	صفحہ	شمار	مضامین	صفحہ
۱	تقاریظ علمائے کرام		۱۱	تقسیمِ گناہ	۲۴
۲	حضرت مولانا عبدالسلام قاسمی صاحب	۴	۱۲	(صغیرہ اور کبیرہ کی تعریفات)	۲۷
۳	حضرت مولانا مفتی محمد سلمان صاحب	۶	۱۳	(کبائر کی تعداد)	۳۳
۴	حضرت مولانا مفتی شبیر احمد قاسمی صاحب	۸	۱۴	(قاریؒ کی رائے میں	
۵	حضرت مولانا محمد سالم قاسمی صاحب اور			گناہوں کی چار قسمیں)	۳۸
	حضرت مولانا محمد میثاق قاسمی صاحب	۹	۱۵	(اَلْفَصْلُ الْاَوَّلُ پہلی فصل)	۴۰
۶	حضرت مولانا اخلاق حسین قاسمی صاحب	۱۳	۱۶	الحدیث/٤٩ (سب سے بڑے گناہ)	۴۲
۷	حضرت مولانا نسیم احمد صاحب غازی مظاہری	۱۴	۱۷	(ترجمہ حدیث نمبر ۴۹)	۴۲
۸	مقدمہ	۱۹	۱۸	(مطلب حدیث نمبر ۴۹)	۴۳
۹	(۱) باب الکبائر وعلامات النفاق		۱۹	راویِ حدیث حضرت عبداللہ بن مسعودؓ	۴۵
	کبیرہ گناہوں اور نفاق کی علامتوں کا بیان	۲۱	۲۰	حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مزید کچھ	۴۷
۱۰	الکبائر (کبیرہ گناہ)	۲۳	۲۱	(تشریح حدیث نمبر ۴۹)	۵۵

شمار	مضامین	صفحہ	شمار	مضامین	صفحہ
۲۲	(ایک اعتراض وجواب)	۶۲	۳۴	(شرک سے متعلق غازی	
۲۳	(اشکالات وجوابات)	۶۷		صاحب کی پیش کردہ تفصیل)	۱۰۳
۲۴	(قتلِ اولاد سنگین جرم ہے)	۷۲	۳۵	مشرک کے لئے دائمی سزا کیوں ہے؟	۱۰۴
۲۵	(اولاد کو نافرمان بنانا بھی اس کا قتل ہے)	۷۴	۳۶	(ایک شبہ اور اس کے جوابات)	۱۰۵
۲۶	(چند مسائل)	۷۵	۳۷	(شرک اور اس کی قسمیں)	۱۰۷
۲۷	(ایک خاص اعتراض اور		۳۸	(شرك في الذات)	۱۰۸
	اس کے جوابات)	۸۰	۳۹	(شرك في الصفات)	۱۱۱
۲۸	(ایک خاص بات)	۸۹	۴۰	(شرك في العبادة)	۱۱۲
۲۹	الحدیث/۵۰ (والدین کی		۴۱	(شرك في الحكم)	۱۱۳
	نافرمانی اور جھوٹی قسم کھانا)	۹۲	۴۲	(علاماتِ شرک کو اپنانا بھی شرک ہے)	۱۱۵
۳۰	(ترجمہ حدیث نمبر ۵۰)	۹۲	۴۳	(بقیہ تشریح حدیث نمبر ۵۰)	۱۱۷
۳۱	(راویِ حدیث حضرت عبداللہ بن عمروؓ)	۹۲	۴۴	(ایک اعتراض وجواب)	۱۱۹
۳۲	(تشریح حدیث نمبر ۵۰)	۹۳	۴۵	(ایک خاص بات)	۱۲۰
۳۳	(شِرک واِشراک کی تفصیل)	۹۴	۴۶	(ایک اعتراض وجواب)	۱۲۱

شمار	مضامین	صفحہ	شمار	مضامین	صفحہ
۴۷	(ماں باپ کی نافرمانی اوران کے ساتھ حسنِ سلوک)	۱۲۲	۶۰	(راویِ حدیث حضرت ابو ہریرۃؓ)	۱۴۷
۴۸	(ایک اعتراض وجواب)	۱۲۴	۶۱	(تشریح حدیث نمبر۵۲)	۱۴۹
۴۹	(قتلِ حق اور قتلِ ناحق)	۱۲۶	۶۲	(ایک خاص بات یا	
۵۰	(ایک خاص بات)	۱۳۰		ایک اشکال وجواب)	۱۵۲
۵۱	الحدیث/۵۱ (جھوٹی شہادت وگواہی)	۱۳۲	۶۳	(السحر، جادو کی تفصیلی تحقیق)	۱۵۵
۵۲	(ترجمہ حدیث نمبر۵۱)	۱۳۳	۶۴	(سحر کے بارے میں امام	
۵۳	(راویِ حدیث حضرت انسؓ)	۱۳۳		جصام رازیؒ کی تحقیق)	۱۵۶
۵۴	(تشریح حدیث نمبر۵۱)	۱۳۴	۶۵	(سحر کے بارے میں	
۵۵	(شهادة الزور، جھوٹی گواہی)	۱۳۶		امام راغبؒ کی رائے)	۱۶۰
۵۶	(ایک خاص بات)	۱۳۹	۶۶	(سحر کے بارے میں	
۵۷	الحدیث/۵۲ (ہلاک کردینے			ابوحیان اندلسیؒ کی تحقیق)	۱۶۲
	والی باتوں سے بچو)	۱۴۳	۶۷	(سحر سے متعلق غازی	
۵۸	(ترجمہ حدیث نمبر۵۲)	۱۴۳		صاحب کی پیش کردہ تفصیل)	۱۶۵
۵۹	(مطلب حدیث نمبر۵۲)	۱۴۴	۶۸	(سحر اور معجزہ میں فرق)	۱۶۸

شمار	مضامین	صفحہ	شمار	مضامین	صفحہ
۶۹	کیا نبیوں پر بھی جادو کا اثر ہوسکتا ہے؟	۱۷۰	۸۳	(ایک وضاحت)	۲۰۲
۷۰	(سحر کے احکام)	۱۷۱	۸۴	(الرّبا سود کی تفصیلی تحقیق)	۲۰۳
۷۱	(سحر کے متعلق قاریؒ کی پیش کردہ تفصیل)	۱۷۳	۸۵	(ایامِ جاہلیت میں ربا کا	
۷۲	(سحر سے متعلق نوویؒ کی رائے)	۱۷۴		دستور و معمول)	۲۰۷
۷۳	(سحر کے متعلق عینیؒ کی پیش کردہ تحقیق)	۱۷۵	۸۶	(ربا سے متعلق غازی	
۷۴	(ایک خاص بات)	۱۸۲		صاحب کی پیش کردہ تحقیق)	۲۰۸
۷۵	(سحر کا علاج)	۱۸۴	۸۷	(لفظِ مال کی تحقیق)	۲۱۱
۷۶	(سحر سے متعلق اکیسویں صدی کے ایک محقق کی تحقیق)	۱۸۵	۸۸	(لفظِ الیتیم کی تحقیق)	۲۱۲
۷۷	(قرآنِ کریم میں سحر کے استعمالات)	۱۸۸	۸۹	(یتیم کا مال ناحق کھانا	
۷۸	(قرآنِ کریم میں مذکور سحر)	۱۹۰		حرام ہے)	۲۱۴
۷۹	(قرآن میں سحر کا استعمال)	۱۹۲	۹۰	(ایک مسئلہ)	۲۲۰
۸۰	(ایک ملاقات)	۱۹۹	۹۱	(چند مسائل)	۲۲۵
۸۱	(خلاصۂ کلام)	۲۰۰	۹۲	(ایک خاص وضاحت)	۲۲۶
۸۲	(بقیہ تشریح حدیث نمبر ۵۲)	۲۰۱	۹۳	(ایک خاص مسئلہ)	۲۲۷

شمار	مضامین	صفحہ	شمار	مضامین	صفحہ
۹۴	الحدیث/٥٣ (بدترین گناہ جنکے		۱۰۵	(ترجمہ حدیث نمبر۵۴)	۲۶۷
	ارتکاب کے وقت ایمان باقی نہیں رہتا)	۲۳۱	۱۰۶	(راویِ حدیث حضرت ابن عباسؓ)	۲۶۸
۹۵	(ترجمہ حدیث نمبر۵۳)	۲۳۱	۱۰۷	(حضرتِ ابن عباسؓ کے	
۹۶	(مطلب حدیث نمبر۵۳)	۲۳۲		بارے میں مزید کچھ)	۲۶۹
۹۷	(تشریح حدیث نمبر۵۳)	۲۳۳	۱۰۸	(حضرتِ عکرمہؓ)	۲۷۲
۹۸	(کلمۂ حِیْن کی تحقیق)	۲۳۶	۱۰۹	(حضرتِ عکرمہؓ کے	
۹۹	(اشکالات وجوابات،			بارے میں مزید کچھ)	۲۷۴
	تعارض ورفعِ تعارض)	۲۳۸	۱۱۰	(تشریح حدیث نمبر۵۴)	۲۷۷
۱۰۰	(ایک خاص بات)	۲۵۰	۱۱۱	(کلمۂ توبۃ کی تفصیلی تحقیق)	۲۸۶
۱۰۱	(بقیہ تشریح حدیث نمبر۵۳)	۲۵۱	۱۱۲	(کلمۂ عَوْدٌ کی تفصیلی تحقیق)	۲۸۹
۱۰۲	(ایک خاص وضاحت)	۲۵۳	۱۱۳	(ایک خاص بات)	۲۹۰
۱۰۳	(مسئلہ تحذیر)	۲۶۲	۱۱۴	الحدیث/٥٥ (منافق کی علامتیں)	۲۹۷
۱۰۴	الحدیث/٥٤ (قتلِ ناحق		۱۱۵	(ترجمہ حدیث نمبر۵۵)	۲۹۷
	کرتے وقت بھی ایمان (کامل) باقی نہیں رہتا)	۲۶۶	۱۱۶	(مطلب حدیث نمبر۵۵)	۲۹۸

شمار	مضامین	صفحہ	شمار	مضامین	صفحہ
۱۱۷	(تشریح حدیث نمبر ۵۵)	۳۰۲	۱۳۰	(ایک اشکال اور اس	
۱۱۸	(عینیؒ کی رائے)	۳۱۰		کے جوابات)	۳۴۵
۱۱۹	(قسطلانیؒ کی رائے)	۳۱۲	۱۳۱	(مشکاۃ شریف کی	
۱۲۰	(ایک اشکال اور اس کے جوابات)	۳۱۲		حدیث نمبر ۵۵ کی تخریج)	۳۴۹
۱۲۱	(ایک خاص بات)	۳۱۸	۱۳۲	الحدیث/٥٦ (منافق	
۱۲۲	(بقیہ تشریح حدیث نمبر ۵۵)	۳۱۹		بنانے والی چار باتیں)	۳۵۲
۱۲۳	(ایک اعتراض وجواب)	۳۲۲	۱۳۳	(ترجمہ حدیث نمبر ۵۶)	۳۵۲
۱۲۴	(ایک خاص بات)	۳۲۴	۱۳۴	(مطلب حدیث نمبر ۵۶)	۳۵۳
۱۲۵	(بقیہ تشریح حدیث نمبر ۵۵)	۳۲۵	۱۳۵	(تشریح حدیث نمبر ۵۶)	۳۵۶
۱۲۶	(ایک خاص تنبیہ)	۳۲۹	۱۳۶	(اشکال وجوابات)	۳۵۹
۱۲۷	(ایک اشکال وجواب)	۳۳۰	۱۳۷	(ایک خاص وضاحت)	۳۶۶
۱۲۸	(ایک خاص بات)	۳۳۶	۱۳۸	الحدیث/٥٧ (منافق کی مثال)	۳۷۱
۱۲۹	(مفہومِ حدیث پر ایک		۱۳۹	(ترجمہ حدیث نمبر ۵۷)	۳۷۱
	اشکال اور اس کے جوابات)	۳۳۷	۱۴۰	(مطلب حدیث نمبر ۵۷)	۳۷۱

شمار	مضامین	صفحہ	شمار	مضامین	صفحہ
۱۴۱	(حضرت ابن عمرؓ)	۳۷۲	۱۵۵	(مسئلۂ دست وقدم بوسی)	۴۲۶
۱۴۲	(تشریح حدیث نمبر ۵۷)	۳۷۶	۱۵۶	(ایک خاص بات)	۴۳۰
۱۴۳	(ایک خاص بات)	۳۸۰	۱۵۷	الحدیث/۵۹ (وہ تین	
۱۴۴	(اَلْفَصْلُ الثَّانِیْ) (دوسری فصل)	۳۸۲		باتیں جو ایمان کی جڑ ہیں)	۴۳۲
۱۴۵	الحدیث/۵۸ (چند کبیرہ گناہوں کا بیان)	۳۸۳	۱۵۸	(ترجمہ حدیث نمبر ۵۹)	۴۳۲
۱۴۶	(ترجمہ حدیث نمبر ۵۸)	۳۸۴	۱۵۹	مطلب حدیث نمبر ۵۹	۴۳۳
۱۴۷	(مطلب حدیث نمبر ۵۸)	۳۸۵	۱۶۰	راویِ حدیث حضرت انسؓ	۴۳۶
۱۴۸	(راویِ حدیث حضرت صفوان بن عسالؓ)	۳۹۰	۱۶۱	تشریح حدیث نمبر ۵۹	۴۳۷
۱۴۹	(تشریح حدیث نمبر ۵۸)	۳۹۱	۱۶۲	(ایک خاص وضاحت)	۴۴۴
۱۵۰	(اشکال وجواب)	۳۹۸	۱۶۳	(ایک خاص بات)	۴۴۸
۱۵۱	(اشکال وجواب)	۴۰۰	۱۶۴	الحدیث/۶۰ (ارتکابِ	
۱۵۲	(قاریؒ کی رائے)	۴۰۴		زنا کے وقت ایمان کامل باقی نہیں رہتا)	۴۵۲
۱۵۳	(ایک خاص تنبیہ)	۴۰۸	۱۶۵	(ترجمہ حدیث نمبر ۶۰)	۴۵۳
۱۵۴	(اشکال وجواب)	۴۱۹	۱۶۶	مطلب حدیث نمبر ۶۰	۴۵۳

شمار	مضامین	صفحہ	شمار	مضامین	صفحہ
۱۶۷	(تشریح حدیث نمبر۶۰)	۴۵۴	۱۸۰	الحدیث/٦٢ (اب	
۱۶۸	اَلْفَصْلُ الثَّالِث/ تیسری فصل	۴۶۱		صرف کفر ہے یا ایمان)	۵۰۸
۱۶۹	الحدیث/٦١ (حضرت		۱۸۱	(ترجمہ حدیث نمبر۶۲)	۵۰۸
	معاذؓ کو دس باتوں کی وصیت)	۴۶۲	۱۸۲	مطلب حدیث نمبر۶۲	۵۰۸
۱۷۰	(ترجمہ حدیث نمبر۶۱)	۴۶۳	۱۸۳	حضرت حذیفہؓ	۵۰۹
۱۷۱	راویِ حدیث حضرت معاذؓ	۴۶۴	۱۸۴	(حضرت حذیفہؓ کے	
۱۷۲	حضرت معاذؓ کے بارے میں مزید کچھ	۴۶۵		بارے میں مزید کچھ)	۵۱۰
۱۷۳	(تشریح حدیث نمبر۶۱)	۴۶۷	۱۸۵	(تشریح حدیث نمبر۶۲)	۵۱۸
۱۷۴	(کلمۂ عشر کی تحقیق)	۴۶۸	۱۸۶	نفاق اور منافقین کا حکم	
۱۷۵	(ایک اشکال وجواب)	۴۷۳		کیا تھا اور کیوں تھا؟	۵۲۰
۱۷۶	(اشکالات وجوابات)	۴۹۳			
۱۷۷	(ایک مسئلہ)	۴۹۷			
۱۷۸	(لفظِ طوٗل کی تحقیق)	۵۰۰			
۱۷۹	(لفظِ عصا کی تحقیق)	۵۰۴			

يادداشت

یادداشت

یادداشت

یادداشت

یادداشت

یادداشت

يادداشت

یادداشت

مؤلف کی دیگر تالیفات

1	الأربعین (۱) عربی۔اردو
2	الأربعین (۲) عربی۔اردو
3	الأربعین (۳) عربی۔اردو۔ہندی
4	الأربعین (٤) عربی۔اردو
5	الأربعین (۱) عربی۔اردو۔انگریزی
6	الحصن الحصین (مراجعِ اصلیہ سے تصحیح شدہ)
7	ذکر الدجال فی الأحادیث (عربی)
8	ذکر الدجال فی الأحادیث (عربی۔اردو)
9	الدعاء بأسماء البدریین
10	تخریج أحادیث مشکاۃ المصابیح
11	رجال مشکاۃ المصابیح (اردو)
12	رجال مشکاۃ المصابیح (عربی)
13	مفتاح صحیح البخاری

14	مفتاح فتح الباری للعسقلانی
15	مفتاح عمدة القاری
16	مفتاح شرح الکرمانی للبخاری
17	مفتاح إرشاد الساری للقسطلانی
18	مفتاح تیسیر الباری
19	مفتاح صحیح البخاری وشروحه
20	مفتاح مشکاة المصابیح
21	مفتاح مرقاة المفاتیح
22	مفتاح التعلیق الصبیح
23	مفتاح شرح الطیبی علی مشکاة المصابیح
24	مفتاح مظاهر حق جدید
25	مفتاح مظاهر حق قدیم
26	مفتاح مشکاة المصابیح المترجیم
27	مفتاح مشکاة المصابیح و شروحها
28	تیسیر المنیر شرح اردومشکاة المصابیح

التماس

بسم الله الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً و مسلماً-أما بعد

محترم علمائے کرام، طلبۂ عزیز اور اس کتاب کا مطالعہ کرنے والے تمام ہی حضرات

السّلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

وبعد طلبِ خیر عرض ہے کہ اس کتاب کی تصحیح میں حتی الوسع یہ کوشش کی گئی ہے کہ غلطیاں کم سے کم رہیں یا بلکل ہی نہ رہنے پائیں لیکن چونکہ خطاؤں اور غلطیوں سے مکمل حفاظت تقریباً ناممکن ہے اس لئے آنجناب سے مؤدبانہ التماس و گذارش ہے کہ کسی بھی طرح کی غلطی چاہے اعراب کی ہو، یا ترجمہ کی ہو، یا نحوی، صرفی اور لغوی تحقیق کی ہو، یا کتابت کی ہو الغرض کیسی بھی ہو مہربانی فرما کر اُس کو کتاب کے اخیر میں دئے ہوئے سادے صفحات پر مع حوالۂ صفحہ نمبر تحریر فرمالیں اور درجِ ذیل پتہ پر مطلع فرما کر ممنون و ماجور ہوں نیز اپنے مفید مشاور اور قیمتی آراء سے نوازنا بھی نہ بھولیں. (جزاك الله)

(الملتمس)

محمد یامین منیر أحمد القاسمی

مدیر مجمع الحدیث بمرادآباد (الهند)

TEL&FAX:00915912416559
MOB:00966507434615#00919997484366#9358167528
E.mail:yameenmadani@yahoo.com

التماس

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاًو مسلماً-أما بعد

محترم علمائے کرام،طلبۂ عزیز اوراس کتاب کا مطالعہ کرنے والے تمام ہی حضرات

السّلام علیکم ورحمة اللّٰہ وبرکاتہ

وبعد طلبِ خیر عرض ہے کہ اس کتاب کی تصحیح میں حتی الوسع یہ کوشش کی گئی ہے کہ غلطیاں کم سے کم رہیں یا بلکل ہی نہ رہنے پائیں لیکن چونکہ خطاؤں اور غلطیوں سے مکمل حفاظت تقریباً ناممکن ہے اس لئے آنجناب سے مؤدبانہ التماس وگذارش ہے کہ کسی بھی طرح کی غلطی چاہے اعراب کی ہو، یا ترجمہ کی ہو، یا نحوی، صرفی اور لغوی تحقیق کی ہو، یا کتابت کی ہو الغرض کیسی بھی ہو مہربانی فرما کر اُس کو کتاب کے اخیر میں دئے ہوئے سادے صفحات پر مع حوالۂ صفحہ نمبر تحریر فرمالیں اور درجِ ذیل پتہ پر مطلع فرما کر ممنون وماجور ہوں نیز اپنے مفید مشاور اور قیمتی آراء سے نوازنا بھی نہ بھولیں. (جزاك اللّٰہ)

(الملتمس)

محمد یامین منیر أحمد القاسمی

مجمع الحدیث بمرادآباد(الهند)

TEL&FAX:00915912416559

MOB:00966507434615#00919997484366#9358167528

E.mail:yameenmadani@yahoo.com